ZEITSCHRIFT

FÜR

ÄGYPTISCHE SPRACHE

UND

ALTERTUMSKUNDE

MIT UNTERSTÜTZUNG DER KÖNIGLICH SÄCHSISCHEN GESELLSCHAFT DER WISSENSCHAFTEN
HERAUSGEGEBEN VON

GEORG STEINDORFF

VIERUNDFÜNFZIGSTER BAND

MIT 31 ABBILDUNGEN IM TEXT UND 4 TAFELN



LEIPZIG
J. C. HINRICHS'sche BUCHHANDLUNG
1918

Die »Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde«
wurde begründet 1863 von Heinrich Brugsch und herausgegeben von:

C. R. Lepsius mit H. Brugsch 1864—1880,

C. R. Lepsius mit H. Brugsch, A. Erman, L. Stern 1881—1884.

H. Brugsch und L. Stern 1885—1888,

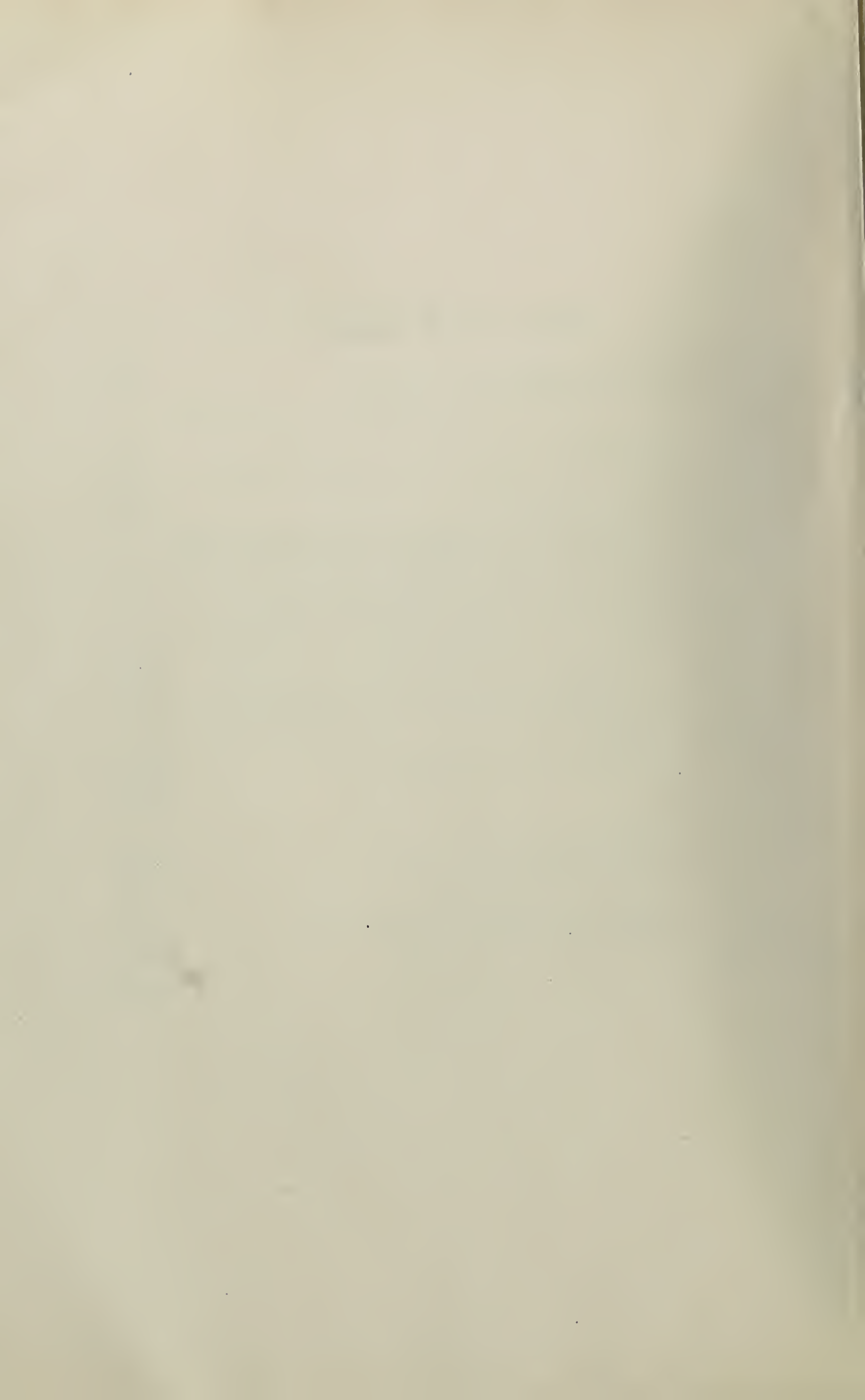
H. Brugsch und A. Erman 1889—1893,

H. Brugsch und A. Erman mit G. Steindorff 1894,

A. Erman und G. Steindorff 1895—1906,

G. Steindorff seit 1907.

Inhalt des 54. Bandes.



Zur Komposition des Totenbuchspruches für das Herbeibringen der Fähre (Kap. 99. Einleitung).

Von Kurt Sethe.

Der von Grapow in den Urkunden des ägypt. Alt. V 145—180[1] veröffentlichte und damit erst der wissenschaftlichen Untersuchung eröffnete Totenbuchtext[2], der den Titel »Spruch für das Herbeibringen der Fähre« trägt, besteht aus verschiedenen, sich deutlich voneinander scheidenden bzw. gegeneinander abgrenzenden Bestandteilen, die voraussichtlich ursprünglich einmal selbständig oder wenigstens voneinander getrennt bestanden haben werden.

Der Text liegt uns in 3 Handschriften des Mittleren Reiches vor, deren zeitliches Verhältnis sich aus der Gestalt, die das berühmte 17. Kapitel des Totenbuches in ihnen hat[3], klar ergibt.

B (Ḥar-ḥotep), spätestens der 11. Dynastie auch nach der Orthographie zuzuweisen.

C (Sat-ebꜣastet), durch den gleichaltrigen Sarg des nach Sesostris I. benannten [Hieroglyphen] (abgekürzt [Hieroglyphen]) in die 12. Dynastie datiert.

D (Berliner Sarg des Mentu-ḥotep), nicht genau datierbar, aber nach Totenbuch 17 sicher um ein beträchtliches jünger als C.

Von einer vierten Handschrift I sind nur kleinste Bruchstücke des Textes erhalten; sie kommt für uns kaum in Betracht. Da auch C den Text nur zum Teil und von vielen Lücken unterbrochen enthält, sind wir im wesentlichen auf die beiden Handschriften B und D angewiesen.

Für das Neue Reich liegt uns nur eine Abschrift Pb vor, nach der Naville den Text als Einleitung zu Kapitel 99 publiziert hat. Sie zeigt den Text im allgemeinen in einem geradezu unglaublichen Zustande der Verwahrlosung und bricht zudem mitten im Texte, in Abschnitt 9, ab. An einer Stelle weist sie auch statt zweier fehlender Worte den Vermerk [Hieroglyphen] *gmj wšr* »zerstört gefunden« auf, der ausdrücklich den schlechten Erhaltungs- oder Überlieferungszustand ihrer Vorlage bezeugt[4]. Anderseits finden sich an manchen Stellen aber auch Anzeichen dafür, daß der N.-R.-Text auf eine Version des M.-R.-

[1]) Im folgenden einfach nach Seiten- und Zeilenziffern zitiert. — [2]) Die folgenden Auseinandersetzungen, die auf Grapow's Arbeit fußend über sie hinauszuführen suchen, sollen deren Verdienste natürlich in keiner Weise schmälern. — [3]) Hierüber gedenke ich später einmal besonders zu handeln.

[4]) 158, 1/2 statt der Worte [Hieroglyphen] des alten Textes 156, 3/4: von Grapow verkannt.

Textes zurückgeht, die stellenweise besser war, als die uns vorliegende, so z. B. in Abschnitt 5 (S. 4) und 8 (S. 6 Anm. 1).

Vier Teile sind es, in die sich der Spruch noch deutlich zu scheiden scheint. Sie mögen hier durch die römischen Ziffern I—IV bezeichnet werden[1].

I (Abschnitt 1).

Den Anfang macht eine kurze, den Gegenstand des ganzen Spruches eigentlich schon völlig erschöpfende Anrufung an den »Fährmann« (*mḫntj*), ohne Nennung des Namens (Abschnitt 1). Nach dem Gebrauch der Pyramidentexte wird er vom Toten aufgefordert, ihm »dieses«, d. i. sein Schiff, herbeizubringen: »bring mir dies«[2]. Der mit mythologischen Anspielungen auf den Kampf zwischen Horus und Seth auf der Ostseite des Himmels (d. h. dort, wohin die Reise des Toten gehen soll) versehene Text stellt, wie das schon Grapow richtig gesehen hat, die jüngere Version eines uns in den Pyramidentexten in zwei Varianten (Pyr. 594. 946) erhaltenen Fährmannspruches dar, der dort beidemal gleichfalls als Einleitung eines längeren, mit unserem Totenbuchtext aber nicht identischen Spruches verwendet erscheint.

II (Abschnitt 2—6).

Hierauf folgt in den Abschnitten 2—6 eine Reihe von Wechselreden zwischen dem gleichfalls aus den Pyramidentexten bekannten *M3-ḥ3-f* »der hinter sich schaut«[3] und dem Toten. Während der *M3-ḥ3-f* aber dort in den Pyramiden, der Bedeutung seines Namens entsprechend, überall selbst als Himmelsfährmann auftritt, der dem Toten sein Schiff bringen und ihn auf jene Seite des Himmels übersetzen soll, wird er hier jedesmal in einer stereotypen Anrufung aufgefordert, eine dritte Person, den , aufzuwecken: »*M3-ḥ3-f*, weck mir den *ʿḳn* auf, so wahr du mit Leben versehen sein willst[4]; siehe, ich komme.«

[1]) Die Bezifferung der Abschnitte, in die der Text gegliedert ist, ist die gleiche wie bei Grapow.

[2]) Das in der auf den Namen einer Frau lautenden Hs. C (147, 13) kann nur ein Schreibfehler für sein, wie diese Hs. nach ihrer Orthographie das *ỉnj n-j* des Textes schreiben mußte.

[3]) *M3-ḥ3-f*, nicht *M33-ḥ3-f*, wie Grapow liest, lautet der Name überall in den Pyramiden wie hier.

[4]) Ich sehe keinen Grund, diese wörtliche Übersetzung der aus den Grabbildern des Alten Reiches bekannten Bittbeschwörungsformel (plur.) Daressy, Mastaba de Mera 544. 570) durch die von Grapow gewählte freie Übersetzung »wenn du kannst« zu ersetzen, die aus der wörtlichen Bedeutung nicht ohne weiteres ableitbar ist und zudem in vielen Fällen gar nicht paßt. Es scheint nicht unmöglich, daß ebendieses *ḥn-k m ʿnḫ* (hier zum Teil geschrieben) in dem seit dem Neuen Reich üblichen

Wer dieser *ʿkn* ist, geht aus Teil IV hervor, wo er dem Toten das Schiff bringen soll[1]. Es ist also gleichfalls ein Himmelsfährmann. Als solcher soll er natürlich auch hier aufgeweckt werden. In Abschnitt 4 ist das auch deutlich ausgesprochen in der Antwort, die der Tote auf die Frage »wozu soll ich dir denn[2] den *ʿkn* aufwecken?« gibt: »damit er mir dieses Schiff, die *dmḏ·t Hnm·w*, bringe[3] aus dem *Ḫndj*-See« (151, 2/3).

Der *Mꜣ-ḥꜣ-f* erscheint hier, wie man sieht, zu einer Art Mittelsmann degradiert; mit Ausnahme der eben zitierten Stelle tritt diese neue Rolle jedoch nur in der stereotypen Anrufungsformel, die am Anfang eines jeden Abschnitts sich wiederholt, »weck mir den *ʿkn* auf« hervor, nicht aber in den kurzen Gesprächen, die sich an diese Worte anschließen und die aus allerhand Fragen und Einwänden des angeredeten *Mꜣ-ḥꜣ-f* und den Antworten, mit denen ihnen der Tote begegnet, besteht. Hier verrät sich uns noch auf Schritt und Tritt, daß der *Mꜣ-ḥꜣ-f* auch in diesem Text einst seine ursprüngliche Rolle als Fährmann gespielt hat.

So in Abschnitt 4, wo der Tote auf den Einwand des *Mꜣ-ḥꜣ-f*, das Schiff (das nach dem jetzigen Wortlaut der *ʿkn* bringen soll) sei zerlegt ([hieroglyphs] mit stammhaftem *t*) auf der Werft[4], erwidert: »nimm ([hieroglyphs]) seinen Backbord (*tꜣ-wr*), mach ihn zu seinem Spiegel (Hinterteil, *imj·t nḏś·t*), nimm seinen Steuerbord (*imj·t wr·t*), mach ihn zu seinem Bug (*wꜣḏ·t*; Var. *ḥꜣ·t-ś* »sein Vorderteil«)«[5]. Es ist recht bemerkenswert, wie diese ursprüngliche imperativische

»so wahr meine Nase mit Leben versehen ist« des Königsschwures seine Fortsetzung hatte. Vgl. die Ersetzung des alten [hieroglyphs] der Hs. B durch [hieroglyphs] bei D (162, 4) und [hieroglyphs] im Neuen Reich (163, 17). Dort würde nach dem Zusammenhang ein Wort für »Jungfrau« in der Tat vorliegen können; das Waschen der Kopftücher (*ʿfn·t*), von dem dort die Rede ist, paßt nur auf Frauen (vgl. auch *ʿfn·t* als Kopftuch der Eileithyia).

[1]) Grapow ist geneigt, in dem *ʿkn* den Osiris zu vermuten (Deutscher Text, S. 57. Anm. 3). Das scheint mir durch seine ganze Rolle wie durch die Nennung »dieses herrlichen Gottes« aus seinem Munde (178, 8) ausgeschlossen zu sein; denn damit kann doch selbst wohl nur Osiris gemeint sein. Nach Lacau. Text. relig. 88, 52 scheint *ʿkn* eine Eigenschaft des Gesichts auszudrücken: [hieroglyphs] »die *ʿkn* in bezug auf das Gesicht sind«.

[2]) Lies [hieroglyphs] bei B. Die Lücke ist bei Grapow zu groß angegeben; sie paßt gerade zu dem allein erforderlichen Zeichen, das hier ergänzt ist.

[3]) Grapow hat das [hieroglyphs] dieser Stelle, die im Papyrus Westcar [hieroglyphs] geschriebene Form des *sḏm-f*, die speziell auch gerade im Finalsatz gebräuchlich ist (Verbum II § 270; Erman, Ägypt. Gramm.[3] § 266 b), verkannt. Er übersetzt »was er bringt«; dies würde doch [hieroglyphs] heißen müssen.

[4]) Oder »zerlegt in Werfthölzer«?

[5]) Diese augenscheinlich uralten Bezeichnungen für die 4 Seiten des Schiffes, von Grapow wenig passend mit den Himmelsrichtungen (Ost, Nord, West, Süd) in Zusammenhang gebracht, haben zunächst wohl den 4 einander im Dienst ablösenden »Wachen« ([hieroglyphs] *sꜣ*), in die die Schiffs-

Fassung, die die älteste der Handschriften B noch treu bewahrt hat, die aber zu dem gegenwärtigen Zusammenhang schlecht paßte, im Lauf der Zeit abgeändert wird. Die jüngeren Handschriften (C, D, I) nehmen den Satz »es ist zerlegt auf der Werft« nicht mehr als Einwand des *Mꜣ-ḥꜣ-f*, sondern ziehen ihn zu der Rede des Toten. Das geht daraus hervor, daß sie ihn nicht, wie sie sonst mit den Reden des *Mꜣ-ḥꜣ-f* (und weiterhin des *ꜥḳn*) tun, rot schreiben[1]. Die folgenden Imperative aber ersetzen sie durch die 1. sing. des *sḏm-f*, so daß nun der Tote selbst das zu tun erklärt, was einst der angeredete *Mꜣ-ḥꜣ-f* hatte tun sollen: »ich nehme seinen Backbord, ich mache ihn zu seinem Spiegel« usw.[2], was völliger Unsinn ist.

Ähnlich liegt die Sache auch bei dem nächstfolgenden Abschnitt 5. Hier lautet der Einwand des *Mꜣ-ḥꜣ-f* auf die Aufforderung »wecke mir den *ꜥḳn* auf« in der ältesten Handschrift B noch so »wer wird uns[3] dieses Schiff denn bewachen?«, als ob der *Mꜣ-ḥꜣ-f*, und nicht der *ꜥḳn*, zusammen mit dem Toten über das Schiff verfügen solle. In den jüngeren Handschriften (C, D) ist das für den Ursprung des Textes so bezeichnende, jetzt jedoch nicht mehr hineinpassende »uns« beseitigt, im Neuen Reich aber, dessen Text hier offenbar auf eine andere Version des M.-R.-Textes zurückgeht, durch »dir« ersetzt. Das war aber nur halbe Arbeit, da die Antwort des Toten unverändert geblieben ist: »hole dir den Schwanz des *snmmtj*-Tieres, setze ihn dir an sein (des Schiffes) Ende, er wird es bewachen«[4]. Sie läßt den ursprünglichen Sachverhalt noch deutlich erkennen: niemand anders als der angeredete *Mꜣ-ḥꜣ-f* selbst war hier als Eigentümer des Schiffes gedacht.

mannschaft eingeteilt wurde (so von der Schiffsmannschaft des Sonnengottes Lacau, Text. relig. 35), den Namen gegeben. Danach sind dann auch die gleicherweise sich ablösenden und als »Wache« (*sꜣ*) bezeichneten Priesterphylen benannt worden, deren es zeitweise, schon vor der Reform des Ptolemaios Euergetes' I., 5 statt 4 gegeben zu haben scheint, da im Alten Reich außer den 4 mit den obigen Namen versehenen Phylen auch eine solche namens vorkommt (Urk. I 58. Daressy, Mastaba de Mera 555, wo die »Spiegel«-Phyle nach Erman's Kollation heißt).

[1]) Das gleiche freilich auch 148, 3 bei der Frage »wer bist du denn, der da kommt?«, die rot geschrieben sein sollte, aber schwarz geschrieben ist.

[2]) Die Hs. C hat das Suffix 1. sing., wie sie stets tut, durch | bezeichnet (bei Grapow 153, 12—14 übersehen); sie schreibt also: . D hat es einmal in seiner Weise durch (hinter dem) bezeichnet, sonst aber hat er einfach nach alter Weise nur für diese Verbindung des stammhaften *j* mit dem Suffix.

[3]) von Grapow im Anschluß an Maspero irrig gelesen.

[4]) Grapow übersetzt statt der Imperative »hole dir« und »setze dir« (mit dem üblichen Dativus ethicus) hier und an den ähnlichen Stellen der Abschnitte 6. 12. 14 »ich bringe dir« und »ich setze dir«. Die 1. sing. wird aber in sämtlichen Handschriften unseres Textes sonst regelmäßig bezeichnet (Ausnahmen nur 147, 1. 153, 7. 168. 11. 179, 9, an den letzten beiden Stellen in *ḥw-j* »ich bin«). Im übrigen würde aber auch eine solche Auffassung an der durch den Dativ »dir« gegebenen Sachlage nichts ändern. Dieses »dir« zeigt den Angeredeten in der Rolle, die nach der Anrufung am Anfange des Abschnittes eigentlich der *ꜥḳn* spielen sollte.

Noch deutlicher wird dies aber im Abschnitt 6. Dort lautet die Frage des *Mꜣ-ḥꜣ-f*, die seinen Einwand auf das Verlangen des Toten, ihm den *ꜥḳn* aufzuwecken, enthält: »wer soll es (das Schiff) dir denn mit mir zusammen bringen?« (Var. »mit wem soll ich es dir bringen?«)[1] und die Antwort des Toten »bringe (oder hole) dir es (Var. »du sollst es bringen«) mir zusammen mit dem (ersten) besten der Götter«. Hier ist es zugleich klar, wie das Verlangen des Toten ursprünglich gelautet haben muß; nicht »weck mir den *ꜥḳn* auf«, sondern »bring mir das Schiff«.

Im Einklang hiermit wird auch nachher in demselben Abschnitt 6 stets nur davon geredet, wie der *Mꜣ-ḥꜣ-f* das Schiff auszustatten habe. Vom *ꜥḳn* ist hier nirgends die Rede.

Sein Name wird in dem uns beschäftigenden Teile II unseres Spruches eigentlich überhaupt nur in der Anrufungsformel »weck mir den *ꜥḳn* auf« genannt[2], und das steht, wie eben gezeigt wurde, offenbar erst sekundär an Stelle eines älteren »bring mir dies«. Die notwendige Schlußfolgerung muß dann aber sein, daß auch da, wo auf den *ꜥḳn* oder seine Aufweckung in irgendeiner Weise Bezug genommen wird, ohne daß er genannt wird, eine Textänderung anzunehmen ist. Es sind die folgenden drei Stellen:

Abschnitt 2 (148, 6): in der Antwort des Toten auf die Frage, wer er sei: »ich bin es, der seinen Vater aufweckt, wenn er schläft«. Das wird ein Zusatz sein.

Abschnitt 3 (149, 11—13): Antwort auf die Frage: »du willst überfahren, damit du was thuest?«: »(damit) ich hebe seinen Kopf, ich erhebe seine Stirn, er erläßt einen Befehl an euch, ein Befehl ist es, den er an euch erlassen wird«. Hier wird ursprünglich statt des Pronomen 3. masc. sing. die 1. Person oder gar nichts gestanden haben. Ein »ich erlasse einen Befehl an euch« würde auch wohl besser in den Zusammenhang des Ganzen passen.

Abschnitt 4 (151, 2/3): die oben S. 3 erwähnte Stelle: »wozu soll ich dir denn den *ꜥḳn* aufwecken?« — »damit er mir bringe . . . .«. Hier müssen Frage und Antwort umgestaltet sein, und das um so gewisser, als gerade hier in dem, was folgt, noch deutlich die ursprüngliche Rolle des *Mꜣ-ḥꜣ-f* durchblickte.

Was die Umwandlung der in diesem Teile II unseres Totenbuchspruches steckenden Anrufung des Fährmanns *Mꜣ-ḥꜣ-f* verursacht hat, ist klar; es muß die Zusammensetzung mit dem Teile IV (Abschnitt 11—16) gewesen sein, in dem der *ꜥḳn* selbst als Fährmann angerufen wird. Der Widerspruch, daß einmal der *Mꜣ-ḥꜣ-f*, das andere Mal der *ꜥḳn* in dieser Rolle angerufen war, sollte dadurch beseitigt werden, daß man den *Mꜣ-ḥꜣ-f* zum Vermittler des Geschäftes machte.

---

[1]) Grapow wieder irrig: »wer ist es, der es dir mit mir zusammen brachte?« in der Frage und »du hast es mir gebracht« in der Antwort. Das macht die ganze Frage sinnlos, die damit ihren Zweck, ein Einwand zu sein, völlig verfehlt. Auch hier gilt, was oben S. 4 Anm. 4, gegen eine solche Deutung gesagt wurde. Das Suffix 1. sing. wäre hier gegen die allgemeine Regel unbezeichnet, hier überdies aber auch im Gegensatz zu der Antwort, wo es richtig ausgeschrieben ist.

[2]) Ausnahme nur die gleich wieder zu erwähnende Stelle 151, 2 des Abschnittes 4.

III (Abschnitt 7—9).

Mit Abschnitt 7 treten wir in den dritten Bestandteil des Spruches ein. Er besteht aus einer Reihe von 3 (eigentlich 4) Abschnitten[1], die jeder wieder mit derselben stereotypen Anrufung des *Mꜣ-ḥꜣ-f* beginnen, wie wir sie vorher im Teil II vorfanden. Daß es sich hier aber in Wahrheit nicht um eine Fortsetzung dieses Teiles handelt, sondern um einen neuen selbständigen Text, der erst sekundär mit ihm verbunden worden ist, geht schon aus den ersten Fragen, die der *Mꜣ-ḥꜣ-f* an den Toten richtet, hervor: »wer bist du denn, der da kommt?« (165, 6)[2] und »wie welches Kommen bist du denn gekommen, wie welches Heraufsteigen bist du heraufgestiegen?« (160, 8/9)[3]. Das sind beides Fragen, die an den Anfang des Gespräches gehören, nicht mitten hineinpassen, nachdem soundsoviel andere Fragen bereits gefallen und beantwortet sind, wie das in den Abschnitten 2—6 geschehen ist[4].

In der Tat ist die erste Frage (in der ersten Hälfte des Abschnitts 8) »wer bist du denn, der da kommt?« eine Dublette der Frage, mit der in Abschnitt 2 das Gespräch zwischen dem *Mꜣ-ḥꜣ-f* und dem Toten begann (148, 3). Ebenso ist auch die folgende Frage (in der zweiten Hälfte des Abschnitts 8, die, wie gesagt, einen neuen Abschnitt für sich bildete) »sagst du, daß du zur östlichen Seite des Himmels überfahren willst? du willst überfahren, damit du was

[1]) Abschnitt 8 besteht aus zwei Abschnitten, dem Stück 165, 3—14, schließend mit [Hieroglyphen] (s. u.), und einem zweiten Stück 165, 14—166, 7, beginnend mit [Hieroglyphen] (bei D [Hieroglyphen], Frage ohne die Partikel *in*) und endigend mit [Hieroglyphen] (bei D). Vor dem letzteren Stück sind, so möchte man annehmen, die stereotypen Anrufungsworte 165, 3—5 ausgefallen. Merkwürdigerweise fehlen sie aber gleicherweise in beiden Handschriften des Mittleren Reiches (B und D), dagegen sind sie im Texte des Neuen Reiches richtig da. Dieser könnte hier also unter Umständen auf eine bessere Version des M.-R.-Textes zurückgehen. Möglich wäre aber auch, daß sich in dem Fehlen der Anrufungsworte noch ein älterer Zustand des Textes verrate, der ursprünglich, als er noch selbständig war, überhaupt ohne jene Anrufungsformel bestanden haben könnte.

[2]) Diese Frage und ihre Antwort (»ich bin ein Zauberer«) stehen in der Hs. B nicht nur hier in Abschnitt 8, sondern auch in Abschnitt 7 (160, 6/7). Sie sind dort wohl sicher interpoliert: denn daß sie in Abschnitt 8 an ihrer richtigen Stelle stehen, ergibt sich aus dem Vergleich mit Abschnitt 11 und mit dem gleichfalls nur in B eingeschobenen Stück hinter Abschnitt 3 (s. u. Anm. 4). Frage und Antwort wären in Abschnitt 8 aber sinnlos, wenn sie schon vorher in Abschnitt 7 zwischen den gleichen Beteiligten gefallen waren.

[3]) Grapow: »wie wer bist du ein Kommen gekommen? wie wer bist du ein Emporsteigen emporgestiegen?«. [Hieroglyphen] bedeutet aber (gegen Erman, Ägypt. Gramm.³ § 508) nicht »wer?«, sondern »was?« und mit einem folgenden Genitiv verbunden (der Konstruktion der neutrischen Demonstrativa wie *nꜣ*, *nn* entsprechend) »welches«, z. B. [Hieroglyphen] »welche Zeit?« eigtl. »welches von Zeit?« d. i. »wann?«. [Hieroglyphen] »welche Fähre?« Pyr. 494 a.

[4]) Aus diesem Grunde ist es auch klar, daß der Abschnitt 8, der in der Hs. B hinter Abschnitt 3 eingeschoben ist (Harhotep 430—433), dort nicht hingehört und von Grapow mit Recht beanstandet worden ist. Die stilistischen Unterschiede bestätigen das.

tust?[1]« eine Dublette der Frage in Abschnitt 3 (149, 8—10). Nur die Antwort ist in beiden Fällen hier in Abschnitt 8 eine andere als dort in den Abschnitten 2 und 3. Wir haben es in unserem Teile III also wohl mit einer Parallelversion zu tun, die ursprünglich neben der Schwesterversion des Teiles II gestanden hatte, jetzt aber hinter sie gesetzt ist, als ob sie sie fortsetze.

Zwischen diesen beiden Parallelversionen lassen sich nun aber auch deutliche Unterschiede terminologischer oder stilistischer Art beobachten. Für die Version des Teiles III (Abschnitt 7—9) ist es charakteristisch, daß sich der Tote auf die Frage, wer er denn sei, als Zauberer bezeichnet: »ich bin ein[2] Zauberer« (160, 7. 165, 7) und demgemäß auch »o du Zauberer« angeredet wird (165, 14. 168, 10).

Sodann schließt der Wortwechsel zwischen dem Toten und dem *M3-ḥ3-f* im Teil III öfters mit einem Ausruf des letzteren (als solcher kenntlich an der roten Schrift): 172, 3 (D). 165, 16 (B) = (D). hinter 166, 7 (D nach Passalacqua's Kopie, fehlt bei Grapow). vor 150, 16 (als Schluß des hier in Hs. B eingeschobenen Stückes, das eine Vorwegnahme des Abschnittes 8 bedeutet). Es ist darin wohl der aus den Beischriften der Schiffsbilder des Alten Reiches und aus Pyr. 1252 *b* () bekannte Anruf *ir tw* »sieh«, »gib acht« (von »sehen«, ειωρϩ, Verbum I § 359) zu erkennen, dessen Pluralform, mit demselben emphatischen wie bei uns, in »sehet in das Ei« Lacau, Text. relig. 17, 23 (angeredet die Götterneunheit) vorzuliegen scheint. Hinsichtlich der Orthographie sind die analogen Schreibungen u. ä. für das aus *s3w tw* »hüte dich« hervorgegangene synonyme *s3w-t* zu vergleichen[3].

Diese beiden Eigentümlichkeiten kommen in den zu Teil II gehörenden Abschnitten 2—6 nicht vor.

---

[1]) Auch diese Frage ist, jedoch ohne die Antwort, in einer der Handschriften (D) irrig an anderer Stelle wiederholt (169, 8/9 in Abschnitt 9). Das Fehlen der Antwort und das, was im Zusammenhange folgt, lassen sie dort sinnlos erscheinen. — [2]) Grapow: »der«.

[3]) Die Abschnitte 7—9 gebrauchen ferner gern die Einführung der Fragen durch »was ist denn ...?« (168, 12. 165, 14. in Hs. D) oder in anderer Orthographie und mit Einschiebung der enklitischen Partikel *ȝ* (165, 14. in Hs. C), (ib.. in Hs. B). In den früheren Abschnitten kommt diese Form der Frage wenigstens in der ältesten Fassung, die die Hs. B bietet, nicht vor. An der Stelle 157, 4 hat diese Fassung , wo die jüngere Fassung in D ein offenbar verderbtes , die des Neuen Reiches ein korrektes hat. Eine andere Gelegenheit, ein »was ist das und das?« auszudrücken, kommt leider im Teil II nicht vor. An der Stelle 158, 13, wo der N.-R.-Text eine solche Frage mit *pt-ir-f-sj* aufweist (d. i. eine seltsame Schreibung für , zu der sich ein Seitenstück *ptj-r-f-sw* in den Glossen des Kap. 17, Z. 83 und 94 der Naville'schen Ausgabe. in der Handschrift Pc findet), hat der M.-R.-Text einen ganz anderen Wortlaut.

Inhaltlich unterscheidet sich der die Abschnitte 7—9 umfassende Teil III unseres Textes vom vorhergehenden Teile II aber darin, daß er sich gar nicht mit der Zusammensetzung des Schiffes beschäftigt (dies folgt erst in Teil IV), sondern nur nach dem Toten fragt, wer er sei, wie er zum Himmel gekommen sei, ob er satt (»voll«) und wohl versehen sei, ob er im vollen Besitze seiner »beiden Glieder« (Arm und Bein) sei, was er getan habe, ob er seinen Weg kenne, wer ihn führen werde, wer seinen Namen »diesem herrlichen Gotte« (d. i. wohl dem Osiris) sagen werde und dergleichen, also lauter Fragen, die mit der Überfahrt im Schiffe nichts zu tun haben, und die ebensogut jedes andere Wesen, dem der Tote begegnet, an ihn richten könnte, als gerade der Fährmann. Diese Fassung des Teiles III paßt daher zu der Rolle des Mittelsmannes, der den eigentlichen Fährmann *ꜥḳn* erst aufwecken soll, wie sie dem angerufenen *Mꜣ-ḥꜣ-f* in der Redaktion unseres Totenbuchtextes an Stelle seines eigentlichen Berufes als Fährmann zugewiesen ist, weit besser, als es bei dem vorhergehenden Teil II der Fall war, bei dem dieser sein älterer Beruf noch allerwärts unverhüllt durchblickte. Es wäre denkbar, daß hier im Teile III die Vermittlerrolle der angeredeten Person ursprünglich oder älter gewesen sei, und daß hier vielmehr der Name des *Mꜣ-ḥꜣ-f* dafür aus dem vorhergehenden Teile II geborgt gewesen sei, während dort bei Teil II das Umgekehrte der Fall war. In diesem Falle müßte der Teil III mit dem Teile IV bereits vor der Zusammenstellung des ganzen Spruches in der Weise, wie er es jetzt tut, durch Abschnitt 10 (s. u.) verbunden gewesen sein.

IV (Abschnitt 11—16).

Dieser vierte und letzte Teil des Spruches enthält Anrufungen an den vorher immer in 3. Person genannten *ꜥḳn*, in denen dieser nunmehr selbst vom Toten aufgefordert wird, ihm das Schiff oder, wie es hier in Übereinstimmung mit dem uns im Teile I (Abschnitt 1) entgegentretenden alten Brauche der Pyramidentexte heißt, »dies« zu bringen.

Verbunden ist dieser Teil IV mit dem vorhergehenden Teile III durch den überleitenden Abschnitt 10, in dem zunächst noch die Person, die den *ꜥḳn* aufwecken soll, ganz wie zuvor angerufen wird, diesmal aber mit dem Einwande antwortet, der *ꜥḳn* wolle nicht aufwachen. Darauf heißt sie der Tote einen Zauberspruch, der allerlei Drohungen enthält, hersagen. Das hat denn auch die erwünschte Wirkung. Unwillig fährt der *ꜥḳn* aus dem Schlafe auf und fragt: »was ist das? ich bin[1] doch beim Schlafen.«

Nun kann der Tote den *ꜥḳn* selbst auffordern, ihm das Schiff zu bringen. Das geschieht in den Abschnitten 11—16 in einer Form, die völlig den vorhergegangenen Anrufungen des *Mꜣ-ḥꜣ-f* entspricht: »*ꜥḳn* bring mir dies, so wahr du mit Leben versehen sein willst, siehe, ich komme.«

---

[1]) *wnn-j* gewiß nicht die *sḏm-n-f*-Form, wie Grapow denkt, sondern die emphatische Form des *sḏm-f*, die gerade als Hilfsverbum so häufig ist.

Es ist klar, daß, wenn Teil III von Haus aus oder jedenfalls schon vor der Komposition des ganzen Totenbuchspruches mit Teil IV zusammengehangen haben soll, wie das oben als möglich ausgesprochen wurde, dies nicht ohne diesen überleitenden Abschnitt 10 der Fall gewesen sein kann. Anderseits wird dieser Abschnitt 10, wenn Teil III etwa ebenso selbständiger Entstehung gewesen sein sollte wie Teil II, die nachträgliche Zutat des Redaktors sein müssen, der dem Totenbuchspruch die Gestalt gab, in der er jetzt vor uns liegt, oder jedenfalls Teil III und Teil IV zusammensetzte.

Für einen ursprünglichen oder jedenfalls älteren Zusammenhang der Teile III und IV spricht nun in der Tat manches. Was oben als stilistisch-terminologische Eigentümlichkeit des Teiles III festgestellt wurde, kehrt auch im Teile IV wieder. Auch hier wird der Tote fortwährend in gleicher Weise als »Zauberer« bezeichnet (171, 12. 172, 13. 173, 10. 174, 9. 175, 14. 177, 7. 14. 178, 7), und die eigentümliche Form des Fragesatzes (D) oder (B) ist auch hier mehrmals zu belegen (173, 13. 174, 3. 177, 6. 13). Dagegen findet sich der Anruf hier nur einmal in Hs. D am Ende des Abschnittes 11, der eine einfache wörtliche Wiederholung von Abschnitt 8 ist und sich durch das Fehlen der für den Teil IV charakteristischen Besonderheit, von der sogleich die Rede sein soll, von den Abschnitten 12—16 stark abhebt. (Zu Abschnitt 15 s. u.)

Diese Besonderheit, die den Teil IV sowohl von Teil II wie von Teil III unterscheidet, liegt in der Formulierung des Einwands, mit dem der angerufene *ꜥḳn* dem Toten begegnet. Er ist jedesmal ebenso stereotyp gefaßt, wie diese Anrufung selbst und lautet in der älteren Hs. B stets so: [1] [2] ...... *ỉn ỉw-j tr śḫm·kwj m tm ỉn n-k ḥkꜣ·j pw dp·t tn pw n wn·t ...... -ś* »vermag ich denn (nicht), (es) dir nicht zu bringen, o Zauberer? Es ist (der Fall), daß dieses Schiff keine ...... hat.« Die Frage, die hier der Angeredete stellt, ist offenbar eine höfliche Form der Ablehnung der Bitte: sie hat den Sinn: du mußt mir erlauben, das Schiff nicht zu bringen[3]. Wir müssen im Deutschen in

[1]) D. ohne die Fragepartikel , die in dieser Handschrift auch sonst öfter fehlt.

[2]) Var. und .

[3]) Der Satz scheint in der Hs. D schon nicht mehr verstanden worden zu sein; sie schreibt das *tm* , als ob es der Name des Gottes Atum oder die 1. sing. des *śdm-f* sei, während ohne Zweifel der Infinitiv vorliegt (abhängig von *m*, das das Objekt von *śḫm* »vermögen« anzuknüpfen pflegt, und zwar das substantivische wie das infinitivische). — Das Fehlen des selbstverständlichen pronominalen Objekts (es) bei ist echt ägyptisch, vgl. nur aus unserem Texte: »kennst du die beiden Städte?« »ich kenne (sie)« 177, 10—12, sowie Sethe-Partsch, Demot. Bürgschaftsurkunden, Urk. 7, § 19; auch im Koptischen ist noch dieselbe Eigentümlichkeit zu beobachten.

dem Fragesatz, der die Antwort »ja« erwartet, ein »nicht« einschieben (wenigstens wenn wir die Partikel *tr* mit »denn« übersetzen wollen). Der zweite Satz, ein mit *pw* »c'est que« gebildeter Nominalsatz (Identitätssatz), dessen Prädikat ein ganzer Satz ist[1], gibt die Begründung für die Weigerung. Grapows Übersetzung »Besitze ich es vollständig? Was ich dir bringe, das ist dieses Schiff« ist grammatisch unmöglich[2] und verfehlt den Sinn, der doch gerade eben darauf hinausläuft, daß das Schiff nicht gebracht werden kann oder soll.

In der Aufzählung dessen, was dem Schiffe fehle, durch den *ꜥkn*, und in den Anweisungen, die ihm daraufhin der Tote für den Ersatz der fehlenden Teile gibt, berührt sich der Text hier eng mit dem Teile II, der, wie das oben ausgeführt wurde, aus einer selbständigen Parallelquelle von Teil III geflossen sein muß. Hinsichtlich der äußeren stilistischen Gestaltung des Textes zeigt sich eine auffällige Übereinstimmung; beiderseits werden dieselben mit . . . . »ihr . . . . ist nicht da« gebildeten Einwände (vgl. 172, 15. 173, 14 ff. 175, 16 mit 151, 10 ff. 156, 5) und dieselben mit »hol dir« und (bzw.) »setz dir es hinein« gebildeten Anweisungen gebraucht (vgl. 175, 17—176, 2. 172, 16—173, 1 mit 154, 9/10. 155, 12. 156, 6. 12). Inhaltlich ergänzen sich dagegen Teil II und Teil IV; was hier dem Schiffe fehlen soll und was als Ersatz dafür vorgeschlagen wird, ist nicht dasselbe wie dort. Während es sich im Teile II mehr um den Bau des eigentlichen Schiffes zu handeln scheint, scheint hier nur von den Geräten die Rede zu sein, die man zum Regieren des Schiffes beim Segeln und beim Landen gebraucht. In dem einzigen Falle, wo ein und dasselbe Ding in jedem von den beiden Textteilen zum Ersatz für einen anderen Schiffsteil bzw. ein anderes Schiffsgerät vorgeschlagen erscheint (»die Schlange in der Hand des *Ḥmn*« 176, 1 und 156, 12) und wo also ein direkter Widerspruch zwischen beiden Textteilen oder doch eine ihre Zusammengehörigkeit ausschließende Parallelität vorzuliegen scheint, beruht die Nennung des betreffenden Ersatzdinges an der zweiten Stelle (176, 1) erst auf sekundärer Interpolation: der Name des *Ḥmn* erscheint hier erst in der jüngeren Hs. D eingefügt.

---

[1]) Vgl. meinen Nominalsatz § 102 ff. Das Demonstrativ in *dp·t tn* »dieses Schiff« duldet keine andere Erklärung. Diese Worte sollten eigentlich den Genitivausdruck eines Satzes x. »es ist nicht da das x. dieses Schiffes«, d. i. »dieses Schiff hat kein x.« (ÄZ. 50, 111) und dieser Satz selbst das Prädikat des ganzen Identitätssatzes bilden; sie sind aber hervorgehoben und gehen daher dem voraus, das nach den alten Wortstellungsgesetzen notwendig an die zweite Stelle des ganzen Identitätssatzes hinter den ersten selbständigen Betonungskomplex gehörte.

[2]) »Besitze ich es vollständig« müßte doch heißen: *ỉn ỉw-j tr sḫm·kwj ỉm-ś tm·tj*; »was ich dir bringe« aber .

Unter diesen Umständen wäre es schließlich nicht ganz unmöglich, daß die stilistisch übereinstimmenden und sich inhaltlich gewissermaßen ergänzenden Partien der Schiffsbeschreibung in den Teilen II und IV unseres Spruches letzten Endes Trümmer eines und desselben größeren alten Textes gewesen seien, die auf Umwegen in unserem Spruche wieder zusammengekommen sein würden, nachdem sie zuvor getrennt, in verschiedenen Zusammenhang gesetzt, weiter überliefert worden waren. In diesem Falle würde aber der Teil III, der sich so scharf vom Teile II schied und als Parallelversion dazu herausstellte, und ebenso die Worte des *ʿḳn*, die seine höfliche Weigerung enthalten und in denen er den Toten als Zauberer anredet, erst sekundär nach der Trennung von Teil II und Teil IV an den Teil IV herangetreten sein.

Eine besondere Bewandtnis hat es noch mit dem Abschnitt 15, dem allein unter den Abschnitten des Teiles IV (abgesehen von dem oben besprochenen besonderen Falle des Abschnittes 11) die für diesen charakteristische Einwandsfrage (S. 9) fehlt. Dieser Abschnitt 15 lautet so: »*ʿḳn*, bring mir dies, so wahr du mit Leben versehen sein willst, siehe, ich komme.« — »Welches sind denn jene beiden Städte, o Zauberer?« — »Es sind die *ȝḫ·t* (Horizont) und die *šsmt·t*, so wähne ich.« — »Du kennst jene beiden Städte, o Zauberer?« — »Ich kenne (sie)«. — »Welches sind denn jene beiden Städte, o Zauberer?« — »Es sind die *dwȝ·t* und das Binsenfeld.«

Hier nimmt die erste Frage des *ʿḳn*, die auf die stereotype Anrufung folgt, anstatt wie sonst stets einen Einwand zu enthalten, auf den Schluß des vorhergehenden Abschnittes 14 Bezug, wo von »den beiden Seen zwischen jenen beiden Städten« die Rede war. Das ist schon sehr auffallend; eine solche Bezugnahme auf das Vorhergehende findet sich sonst nie, vielmehr hebt in jedem Abschnitt, wie das ja auch der jedesmaligen Wiederholung der stereotypen Anrufungsformel entspricht, das Gespräch wieder von neuem an.

Der ganze Abschnitt 15 liegt uns nun aber überhaupt nur in der alten Hs. B vor. Die Hs. D, die einzige, die wir daneben für diesen Teil unseres Spruches noch besitzen, bietet davon nur die Schlußsätze: »Welches sind denn jene beiden Städte?« — »Es sind die *dwȝ·t* und das Binsenfeld«. Und zwar bilden diese Sätze dort einfach den Schluß des Abschnittes 14, indem sie sich ganz sinngemäß an den dort vorkommenden Satz, der »jene beiden Städte« nannte (176, 7—10), anschließen.

Dort (in D) ist der Text also offenbar in Ordnung; in B, das sich hier trotz seines höheren Alters einmal als minder gut erweist als D, ist er erweitert. Und diese Erweiterung ist recht durchsichtiger Natur. Die ersten Sätze, die in Abschnitt 15 auf die Anrufung des *ʿḳn* folgen (»welches sind denn jene beiden Städte, o Zauberer?« — »es sind die *ȝḫ·t* und die *šsmt·t*«) sind nämlich eine einfache Dublette des eben zitierten Wortwechsels, der in B den Schluß des Abschnittes 15, in D den Schluß des Abschnittes 14 bildet (»welches sind denn jene beiden Städte, o Zauberer?« — »es sind die *dwȝ·t* und das

Binsenfeld«). Die Frage ist beidemal die gleiche, die Antwort eine andere; es liegen also wieder einmal zwei Parallelversionen vor, die durch den Redaktor des Spruches hintereinander gesetzt worden sind, als ob sie sich fortsetzten, gerade wie das oben bei den Teilen II und III unseres Spruches zu beobachten war.

Beide Versionen hintereinander in einem und demselben Gespräch (Abschnitt) sind eigentlich geradezu widersinnig. Der Tote kann doch vernünftigerweise dieselbe Frage nicht einmal so, gleich darauf aber so beantworten. Diesen Widerspruch auszugleichen, war augenscheinlich der Zweck der Sätze, die zwischen die beiden Dubletten eingeschoben sind. Der erste [Hieroglyphen] »so wähne ich[1]« läßt einen Zweifel des Antwortenden über die Richtigkeit seiner Antwort erkennen und gibt dem Fragenden Anlaß, die fast drohend klingende Zwischenfrage zu stellen: »du kennst (doch) jene beiden Städte?«. Darauf die Antwort: »ich kenne (sie)« und dann die Wiederholung der Frage »welches sind denn jene beiden Städte?«, worauf nun die endgültige richtige Antwort erfolgt, wie sie in D allein am Ende des Abschnittes 14 gegeben ist.

Mit Abschnitt 16 endigt unser Text in beiden Handschriften ohne rechten Abschluß. Der *ᶜḳn* hat ein Bedenken geäußert, den Toten als Mann, der seine Finger nicht zählen könne, überzusetzen; darauf versichert der Tote, er könne sie zählen, und führt das, wie ich unten in einem besonderen Aufsatz zeige, auch aus[2]. Man erwartet nun irgendeine Erklärung des *ᶜḳn*, daß er zur Überfahrt bereit sei, aber nichts dergleichen steht da. Dabei bricht der Text in beiden Handschriften nicht etwa aus Raummangel mit dem Ende der Schriftfläche ab, wie das bei Totb. Kap. 17 so oft der Fall ist, sondern es folgt auf den Schluß unseres Textes sogleich ein anderer Text, in B sogar in der nämlichen Zeile nach vorhergehendem Schlußstrich. Man sieht daraus, daß unserem Texte hier nichts fehlt. Als natürlicher Abschluß des Gespräches wird wohl die Handlung des Fährmannes, der nun nach Widerlegung seines letzten Einwandes sein Schiff herbeibringt, gedacht sein.

Ergebnis.

Als sicheres Ergebnis der vorstehenden Untersuchung darf wohl betrachtet werden, daß der uns beschäftigende Totenbuchspruch aus den folgenden 4 Bestandteilen zusammengesetzt ist:

---

[1]) Daß »wähnen« die Bedeutung des Verbums *ib* ist, geht aus der Stelle in der Geschichte des Schiffbrüchigen deutlich hervor: »ich wähnte, es sei die Brandung des Meeres« (in Wahrheit war es die Schlange, die durch die Bäume brach), vgl. Vogelsang, Komm. zur Bauerngeschichte S. 227.

[2]) Es ist möglich, daß dieses Textstück, dem in D die übliche Abschnittseinleitung fehlt (sowohl die den Teilen II—IV gemeinsame Anrufung des *ᶜḳn* als die für Teil IV charakteristische höfliche Ablehnung in Gestalt der auf S. 9 besprochenen Frage), ursprünglich auch selbständig bestanden hat und erst sekundär in den Teil IV hineingekommen ist, also gewissermaßen einen Teil V darstellt. Siehe hierzu den erwähnten Aufsatz.

I. einer kurzen Anrufung des Fährmannes zum Überholen ohne Nennung seines Namens, die aus den Pyramidentexten stammt (Abschnitt 1);

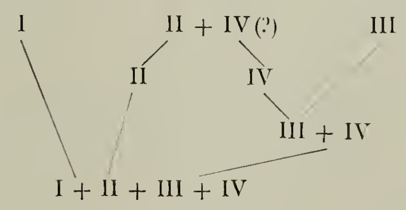
II. einer ähnlichen längeren, in Abschnitte (2—6) gegliederten Anrufung an den Himmelsfährmann *Mꜣ-ḥꜣ-f* (»der sich umsieht«), der ursprünglich ebenfalls dem Toten sein Schiff bringen sollte, allerlei Fragen an ihn stellte und die mangelhafte Beschaffenheit seines Schiffes als Einwand vorbrachte, um nicht zu fahren, jetzt aber nach dem Muster von III nur noch aufgefordert wird, den in IV auftretenden Fährmann *ꜥḳn* aufzuwecken;

III. einem Text (Abschnitt 7—9), der ein ähnliches Zwiegespräch zwischen dem als Zauberer bezeichneten Toten und einem Wesen, dem er bei seiner Ankunft im Himmel begegnete, enthält. Der Angeredete ist jetzt nach dem Muster von II *Mꜣ-ḥꜣ-f* genannt, obwohl er nicht selbst das Amt des Fährmannes versieht, sondern diesen, den in IV genannten *ꜥḳn*, nur aufwecken soll;

IV. einer in Abschnitte (11—16) gegliederten Anrufung des *ꜥḳn* genannten Himmelsfährmannes, ähnlicher Art wie II und anscheinend verwandte Textelemente enthaltend. Der Text, der sich durch eine besonders formulierte höfliche Weigerung, den Toten zu fahren, von II unterscheidet, bezeichnet den Toten als Zauberer wie in III, vielleicht nach dessen Muster. Er ist mit III durch eine sinngemäße Überleitung verbunden (Abschnitt 10), die vielleicht älter als die Zusammensetzung mit I und II sein könnte.

Der Endredaktion, die das Stück II mit den Stücken III und IV zu dem jetzt vorliegenden Gesamtspruch vereinigte und jedenfalls auch die erwähnten Ausgleichungen zwischen II und III vornahm, wird vermutlich die uniforme Gestaltung der Anrufung mit ihrer Bittbeschwörung in allen Sprüchen von 2—16: »N. N., tu mir das und das, wenn du mit Leben versehen sein willst. Siehe, ich komme« angehören. Diese Form der Anrufung mag trotzdem schon vorher einem der Teilstücke angehört haben, dem sie entnommen wurde. Ihr unregelmäßiges Fehlen vor der 2. Hälfte des Abschnittes 8 (S. 6 Anm. 1) scheint dafür zu sprechen, daß das jedenfalls nicht Teil III gewesen ist.

Der mutmaßliche Stammbaum der Stücke wird sich auf Grund des eben Gesagten etwa so darstellen:



Anhang.

Den vorstehenden Auseinandersetzungen seien im folgenden noch einige Bemerkungen angefügt, welche die Erklärung einzelner Punkte des Textes betreffen und oben im Gange der Untersuchung keinen Platz finden konnten.

151, 17. (B) — nebenbei eine Übergangsschreibung von altem zu jüngerem (so C, D) wie , u. ä. — kann nicht mit dem folgenden Namen des Horus verbunden werden, wie Grapow wollte (»Statue des Horus«), da das Wort immer nur die weibliche Statue bezeichnet. Es wird der Name der Göttin sein, die griechisch Τρῖφις heißt. Der Name des Horus wird zum folgenden Satz gehören und dem »Auge des Horus« parallel sein (Subjekt eines nominalen Nominalsatzes, in dem das aktive Partizip das Prädikat ist).

156, 2/3. Die Worte sind gewiß nicht mit Grapow zu übersetzen: »mit was ist es (ausgerüstet)?« — »es ist (ausgerüstet) mit den Flügeln des *tt·wj*-Tieres«, sondern: »womit geschieht es?« — »es geschieht mit den Flügeln des *tt-mr·wj*-Tieres.« Das bezieht sich nämlich auf das unmittelbar vorhergehende »das *tt-mr·wj*-Tier ist in sein (des Schiffes) Vorderteil gesetzt, es (dieses Tier) führt es (das Schiff) zu dem Orte, wo du bist«. Die obengenannte Frage, die sich daran anschließt, will wissen, wie dies geschieht: die Antwort lautet: mit seinen Flügeln. Das von *ìw-ś* ist also wie so oft (z. B. im Koptischen ⲉⲥ) unpersönlich zu fassen. Genau ebenso ist auch im N.-R.-Text das entsprechende [1] zu übersetzen, ob das Suffix in der Frage nun nur versehentlich fehlt oder ob das unpersönliche suffixlose beabsichtigt ist. Grapow's Wiedergabe an dieser Stelle »ich bin mit was?« — »es ist der Flügel des . . . .« hat offenbar das von verkannt und gibt keinen Sinn.

157, 3/4. Das , das Grapow Schwierigkeit machte, ist doch wohl einfach »dieses alles« und bezeichnet wie später in den Sonnenhymnen sein Synonym »die ganze Schöpfung«.

161, 3. In dem Satze liegt wohl ein Gegenstück zu den Sätzen mit und dem Pseudopartizip vor. *śḏr* »die Nacht verbringen« dient hier als Hilfsverbum; es wird zu übersetzen sein: »in der Nacht wurden ihre Rinder geschlachtet, ihre Gänse erwürgt« (eigtl. »ihre Rinder brachten die Nacht zu, geschlachtet« usw.). Grapow's Übersetzung »ich habe . . . . . gemacht (*śḏr*)« ignoriert zwei Tatsachen, nämlich daß *śḏr* sonst ein intransitives Verbum ist und daß das Suffix 1. sing. in unserem Texte sonst bezeichnet zu werden pflegt.

161, 17. In der Hs. D sind die Worte ? durch rote Schrift als Worte (Zwischenfrage?) des angeredeten *Mꜣ-ḥꜣ-f* charakterisiert.

[1]) Es folgt das oben S. 1 erwähnte .

Sie gehören also auch nicht mit dem vorhergehenden […] »sie mähen« zusammen, sondern bilden wohl einen selbständigen Satz: »ihr Spelt war *kȝmwt·t.*« Das Wort *kȝm-wt·t*, für das Grapow eine Parallele aus dem »Amduat« beibringt, wo es, mit […] determiniert, dem *npr* »Korn« gegenübersteht, wird wohl ein Seitenstück zu […], […], […] sein: wie diese Ausdrücke wird es eine göttliche Personifikation, etwa des Erntesegens, bezeichnen, das personifizierte *kȝm*, wie *Rnn-wt·t* das personifizierte *rnn* »Nahrung« ist. Ob von *kȝm* »Garten« (ϭωм)? Das bei B darauffolgende […] wird durch das, übrigens schwarz geschriebene, also wieder die Rede des Toten aufnehmende […] bei D als »du entfernst« erwiesen.

166, 6. […] kann doch nur »ich bereite euch ein Mahl« bedeuten; nicht »mir wird von euch ein Mahl bereitet« (Grapow); das »endungslose« Passiv lautet ja […] und die Präposition […] wird in geschichtlicher Zeit nicht mehr mit Suffixen verbunden. Die Variante in D […] »ich bereite dir«, die das »euch« durch »dir« ersetzt hat, bestätigt meine Auffassung. Auch an der Parallelstelle 162, 9 ist die angeredete Person (*Mȝ-ḥȝ-f*), nicht der Tote, der Empfänger des Mahles. Zur Schreibung von *irj-j* vgl. ob. S. 4 Anm. 2.

168, 16. […] nicht »der Königszwillingssohn« (Grapow), sondern »das Königskinderpaar«, d. i. Schu und Tefnut, zu lesen *sȝ·tj bjtj*, wie in der Var. bei D […]; vgl. meine Bemerkungen bei Steindorff, Grabfunde II 18, Anm. 2. Daß der dualische Ausdruck für das Paar hier in der älteren Fassung von B als mask. Singularis behandelt ist ([…] »es führt«), hat sein Gegenstück in Totb. 17, Abschnitt 14 (Urk. V 28, 1/2), wo man liest: […] »das ist die Flügeltüre (eigtl. die beiden Türflügel), durch die mein Vater Atum ging« und vor allem in der Behandlung des ganz gleichartigen Ausdrucks für dasselbe Götterpaar Schu und Tefnut *Rw·tj* »das Löwenpaar«, ebenda Abschnitt 33 (Urk. V 86, 3): […] »wie gegründet ist dein Haus, o Löwenpaar« (hier noch im Neuen Reich!).

169, 2. […] nicht »der Bruder des ältesten Sokaris« (Grapow), sondern »der älteste Bruder des Soker«, vgl. […] »der älteste leibliche Sohn des Königs«.

170, 12. In […] liegt wohl eine Fehlschreibung für die *śḏm-f*-Form *šnšn-j* vor, wie sie bei Verben, die auf *n* ausgehen, so häufig sind (Verbum II § 290. 297. 380).

172, 16. […] »Feuerbohrer?«

Ein altägyptischer Fingerzählreim.

Von Kurt Sethe.

I.

Der von Naville als Einleitung zum Kap. 99 bezeichnete Totenbuchspruch für das »Herbeibringen der Fähre«, über dessen Zusammensetzung ich im Anschluß an die neue Ausgabe von Grapow (Urk. des ägypt. Altert. V 145 ff.) oben gehandelt habe, endigt mit einem Abschnitt (16 bei Grapow), in dem der Himmelsfährmann *ʿḳn* dem Verlangen des Toten, ihm die Fähre zu bringen, den Einwand entgegenhält, er dürfe eine Person, die ihre Finger nicht zählen könne, nicht zu »jenem herrlichen Gotte«, d. i. vermutlich Osiris, überfahren.

Die Fassung des Zwiegespräches, das in dieser merkwürdigen Spitze gipfelt, weicht in den beiden Handschriften des Mittleren Reichs, die wir von dem Texte hier allein besitzen (B und D nach Grapow's Bezeichnung), stark voneinander ab.

In der älteren B (Ḥarḥotep) ist es eingeleitet durch die Anrufung des *ʿḳn* und seine in die Gestalt einer Frage gekleidete Weigerung, beides in der stereotypen Form, die den letzten Teil des in Rede stehenden Totenbuchspruches[1] charakterisiert: »*ʿḳn*, bring' mir dies, so wahr du mit Leben versehen sein willst. Siehe ich komme«. — »Vermag ich denn (nicht), (es) dir nicht zu bringen, o Zauberer?«

Der begründende Satz, der diesen Worten des Fährmanns nach dem Brauche des Textes folgt (Grapow 178, 8—10), hat im vorliegenden Falle aber eine andere Fassung als sonst. Nicht die mangelhafte Ausrüstung des Schiffes wird hier geltend gemacht, sondern eben die vermeintliche Unwissenheit des Toten, der nicht einmal seine Finger zählen könne (wir würden sagen: der nicht einmal bis drei zählen kann): »Dieser herrliche Gott wird sagen: ,Hast du mir einen Mann übergefahren, der seine Finger nicht zählen kann?'«[2]

[1]) In der genannten Arbeit über die Komposition des Spruches von mir als Teil IV bezeichnet.

[2]) *n rḫ-f* ist Zustandssatz, der hier genau wie im Koptischen den Relativsatz nach dem indeterminierten *s* »ein Mann« vertritt. In *tnw* liegt vermutlich nicht der Infinitiv des Verbums *tnj* »unterscheiden« vor, der weiblich sein müßte, sondern ein Nomen »Zahl«, »Zählung«, das aus der Verbindung »bei jedesmaligem« (als Konjunktion »sooft als«) bekannt ist. Das gewöhnliche Wort für »Zählung«, das z. B. in den amtlichen Benennungen der Jahre nach den Vermögenszählungen gebraucht wird, ist dagegen auch weiblich: .

Hierauf folgt dann eine längere Entgegnung des Toten, die nach der Lage der Dinge die Beweisführung, daß er seine Finger zählen kann, enthalten wird (Grapow 178, 11—179, 2). Dieses letztere Textstück ist es, das den eigentlichen Gegenstand der nachstehenden Untersuchung bilden wird.

In der jüngeren Hs. D (Berliner Sarg des Mentuḥotep) fehlt dagegen die dem obigen Satze in B vorangehende stereotype Gesprächseinleitung (Anrufung des *ʿḳn* und seine Gegenfrage) ganz, wie das in derselben Hs. D gleicherweise auch bei dem vorhergehenden Abschnitt 15 der Fall war. Dort war es aber augenscheinlich, daß der scheinbar rudimentäre Zustand, in dem der Text in der jüngeren Hs. D vorliegt, tatsächlich der ursprünglichere war, und daß die Fassung der älteren Hs. B eine sekundäre Erweiterung dieses älteren Zustandes darstellt. Es wäre an sich möglich, daß auch in unserm Falle etwas Ähnliches geschehen sei, und daß der Text ebenso wie dort erst durch den B-Redaktor künstlich den anderen Abschnitten 12—14 angepaßt worden sei. Doch ist die Überlieferung des Textes in dem weiterhin folgenden Stück (Grapow 178, 11ff.—179, 11ff.), das uns hier speziell beschäftigen soll, im allgemeinen in der Hs. B augenscheinlich besser als in der Hs. D. Auch läßt sich nicht verkennen, daß der Text, wie er jetzt in D dasteht, eigentlich in der Luft schwebt. Man vermißt dort entschieden eine Einleitung in der Art, wie sie bei B vorhanden ist. Die unvermittelte Einführung unseres Textstückes, das bei D als Fortsetzung des in sich abgeschlossenen Abschnittes 14 15 erscheint, könnte ja noch ein Zeugnis für seine fremde Herkunft, eine Folge seiner einstigen Selbständigkeit sein; in der Zusammensetzung mit dem aus den verschiedensten Elementen aufgebauten Gesamtspruche wirkt sie jedenfalls störend und bedurfte notwendig einer Umredigierung, wie sie in B vorliegt.

Der Text in D (Grapow 179, 4—8) lautet einfach so: [hieroglyphs][1] [hieroglyphs][2] [hieroglyphs][3] [hieroglyphs] »[Sagst] du, daß du zu dem Aufenthaltsorte jenes herrlichen Gottes überfahren willst? Er wird sagen: ‚Fährst du einen Mann über, [der] seine Finger [nicht] zählen [kann]?‘ So wird er sagen[4].«

Zwischen diese Rede des Fährmanns, die inhaltlich der oben aus B mitgeteilten genau entspricht, und die längere Entgegnung des Toten, in der er,

[1] Lepsius ergänzt (nach Passalacqua's Kopie?) am Anfang der Lücke [hieroglyphs]. Man erwartet nach den Parallelstellen [hieroglyphs] (Grapow 169, 8) oder nur [hieroglyphs] (ib. 168, 3). In Abschnitt 3 (ib. 149, 8) hatte die Hs. offenbar fehlerhaft [hieroglyphs].

[2]) Lepsius ergänzt (nach Passalacqua?) [hieroglyphs].

[3]) Lepsius ergänzt die ganze Lücke (nach Passalacqua?) [hieroglyphs]. Lies [hieroglyphs]?. Oder sollte ein Wort für »vergessen«, »nicht wissen« darin stecken?

[4]) Das *kꜣ-f* hat hier noch deutlich die futurische Bedeutung, die dem Tempus *sḏm-kꜣ-f* und dem partikelhaften Gebrauch von *kꜣ* eigen ist.

wie gesagt, vermutlich den Beweis dafür antreten wird, daß er seine Finger zählen könne, schiebt sich hier in D noch eine kurze, aus zwei Sätzen bestehende Wechselrede ein, die diese Vermutung augenscheinlich geradezu bestätigt (Grapow 179, 9—10). Der Tote erwidert nämlich auf die obigen Worte des Fährmanns: »ich kann [meine Finger] zählen«, und erhält darauf zur Antwort: »so zähle (sie) [mir] doch auf nach Finger, nach Zehe, damit [ich] (es) höre«[1].

Was nun folgt (Grapow 179, 11 ff.) — eben jene längere Entgegnung des Toten, von der oben angekündigt wurde, daß sie der eigentliche Gegenstand dieser Zeilen sein werde, hier in D durch die schwarze Farbe der Schrift als Worte des Toten charakterisiert — wird hiernach nichts anderes enthalten können, als eine Aufzählung der Finger bzw. Finger und Zehen in irgendeiner Form.

II.

Dieses Textstück, dem wir uns nunmehr zuwenden wollen, besteht aus einer Reihe kurzer Sätze oder, um es gleich zu sagen, Verse (Stichoi), die in der 2. Pers. mask. sing. gefaßt sind, und die mit dem übrigen Inhalt des Totenbuchspruches in keinerlei Zusammenhang oder Beziehung stehen. Man denkt dabei, wenn man sich den mutmaßlichen Zweck dieses Textstückes vor Augen hält, unwillkürlich an etwas wie die Reime, mit denen wir unsern Kindern die Finger zählen[2]:

---

[1]) Vgl. »du hast die Götterneunheit (um dich) versammelt mit deinen beiden Händen als zehn Götter (dich eingerechnet), gezählt an deinen Fingern, als zehn Götter, gezählt an deinen Zehen«, Berl. Pap. 3055, 15, 2/3 (Amonsritual); ähnlich ib. 16, 9/10; »zähle meine(?) Kinder«, Pyr. 1871 b (Rede des Atum an Schu). wird an unserer Stelle die bei Imperativen gebräuchliche enklitische Partikel sein. Was dahinter fehlt, wird nur als defektive Schreibung für »mir«, wie die Hs. für gewöhnlich schreibt, oder »sie« (die Finger), wozu der Raum auch ausreichen würde, gewesen sein können. Das folgende , das über den beiden nebeneinandergestellten Zeichen der demnach wohl koordiniert zu nehmenden Worte für »Finger« und »Zehe« steht (vielleicht beim Lesen von *s3ḥ* »Zehe« zu wiederholen), wird distributive Bedeutung haben (κατὰ δάκτυλον χειρὸς καὶ κατὰ δάκτυλον ποδός). Zu der Verbindung *dbʿ s3ḥ* »Finger und Zehe« vgl. Ḥarḥotep 415: »ich bin eingetreten in Finger und Zehe des Osiris«. In unserem Falle wird die Koordination nicht die Bedeutung von »und«, sondern von »oder« haben, da der nachher folgende Text, wie sein Wortlaut zeigt, nur die Finger, nicht die Zehen zählt. Hinter *sḏm* »hören«, dessen *m* noch in Passalacqua's Kopie als erhalten gegeben zu sein scheint, ist gerade Raum für das Suffix 1. sing. : Das selbstverständliche pronominale Objekt »es« ist (ebenso wie eventuell vorher beim Imperativ *tnj* »zähle« und wie sicher bei Grapow 172, 13. 177, 12) unbezeichnet, vgl. dazu kopt. ⲡ̄ⲧⲉⲣⲟⲩ-ⲥⲱⲧⲙ̄ ϫⲉ ⲡ̄ϭⲓ-ⲛⲉⲥⲛⲏⲩ »als die Brüder (es) gehört hatten«, Steindorff, Kopt. Gramm.² S. 20*.

[2]) Vgl. hierzu Wilhelm Grimm's Kleinere Schriften III. 449.

1. »Das ist der Daumen.«
2. »Der schüttelt die Pflaumen.«
3. »Der liest sie auf.«
4. »Der trägt sie nach Haus.«
5. »Und der kleine Schelm ißt sie alle miteinander auf.«

Soll eine solche Deutung für unsern Text zutreffen, so wird die Zahl der Verse, aus denen er besteht, entweder 5 oder 10 oder, falls Finger und Zehen gezählt werden sollen, 20 gewesen sein müssen. Grapow, der nach dem Zweck des Ganzen gar nicht gefragt zu haben scheint[1], unterschied, lediglich nach dem Satzbau, in der Fassung der Hs. D 8, in der der älteren Hs. B aber 9 Satzzeilen. Schon ein flüchtiger Blick auf den Text von B, wie er bei Grapow abgedruckt ist, überzeugt aber davon, daß der 5. Satz (Grapow 178, 15) doppelt so lang als die andern ist. Teilt man ihn da, wo bei Grapow der Buchstabe *d* steht, so hat man in B die erforderlichen 10 Verszeilen, deren jede aus 2 bis 3 Hebungen zu bestehen scheint[2].

	B.	D.
1.	»Du hast die eine genommen.«	»Du hast die eine genommen.«
2.	»Du hast [als zweiter] die eine genommen.« (?).	»Du hast die einen zwei (oder Schwestern) genommen.«
3.	»Du hast ausgelöscht, was du getan hast« [lies: es ausgelöscht an ihm].	»Du annullierst es (fem.) am Kopfe des Horus.«
4.	»Du hast es (fem.) abgewischt an ihm.«	
5.	»Gib mir doch«	»Ich habe dir gegeben das W[asser] (?)«
6.	»was (gern) gerochen wird, an mein Gesicht.«	»der beiden (fem.), die sich deinem Gesichte zugesellen in ....«
7.	»Löse dich nicht los von ihm (fem.).«	»Löse dich nicht los von ihm (fem.).«

[1]) Er begnügt sich damit, zu sagen, daß die Übersetzung, die er gibt, sehr problematisch sei. — [2]) Die fetten Buchstaben (*a*, *b*, *c* ....) verweisen auf die Bemerkungen, die dem Texte folgen.

B.	D.
8. »Schone[1] seiner (fem.) nicht.«	»Schone seiner (fem.) nicht.«
9. »Du hast das Auge erleuchtet.«	»Du hast das Auge aufgebrochen.«
10. »Gib mir das Auge.«	»Gib mir das Auge.«

Bemerkungen zum Text.

a) Zum Wechsel der Schreibungen und vgl. neben Harḥotep 189—190.

b) Die Determinierung von »die eine«, das auf das Auge (ägypt. fem.) des Horus zu gehen scheint (s. u.), als göttliche Person mittels des Zeichens der Frau bei B entspricht der allgemeinen Tendenz der Handschrift, die sich im Determinieren kaum genug tun kann.

c) Das \\ bei in B ist sehr zweifelhaft. Es sieht aus, als ob es getilgt (ausgestrichen) wäre. Das würde zu dem nur einmal gesetzten Determinativ passen, das bei einer wirklichen dualischen Form *wˁ·tj* kaum erlaubt wäre. — Das Element , das dem Texte in B fehlt, wird dort jedenfalls nach D herzustellen sein, da das Wortspiel ein solches Element notwendig fordert (s. u. Abschnitt IV). Da dieses *śn·tj* bei D vor dem Worte steht, und da der in unserm Texte herrschende Strophenbau die gleiche Wortfolge auch für B erwarten läßt (s. u. Abschnitt III), so kann es nicht wohl das Kardinalzahlwort »zwei« selbst sein, sofern man es mit zu einem Zahlausdruck verbinden will, sondern es wird in diesem Falle nur selbst das gezählte Wort sein können, sodaß man also wohl oder übel »die einen zwei« oder »die einen beiden Schwestern« zu übersetzen hätte. Das klingt recht seltsam und wenig glaublich, gibt auch keinen vernünftigen Sinn. So sieht man sich denn auf den Weg der Emendation verwiesen. Diese kann bei oder bei bzw. \\? einsetzen. Das Nächstliegende ist, daran zu denken, daß das letztere aus einem alten *wˁ·tj*, defektiv geschrieben , verderbt sein könne, der 2. Sing. des Pseudopartizips von *wˁ* »allein sein«, das ja bekanntlich im Ägypt. der gewöhnliche Ausdruck für unser adverbielles »allein« (*solus, seul*) ist: *ἰṯ-n-k śn·tj wˁ·tj* »du hast die beiden (Augen) allein genommen«. Doch würde

[1]) Oder »habe Mitleid«, »erbarme dich«, s. u. Abschnitt VI.

ein solcher Wortlaut im Widerspruch zum Verse 1 stehen, der ja schon den ersten Finger »die eine« nehmen ließ. — Demnächst wäre an eine Emendation des [hieroglyphs] in das Ordinalzahlwort *śn·nw·t* »die zweite«, in der Orthographie von B korrekt geschrieben [hieroglyphs] (vgl. [hieroglyphs] »das zweite Mal« Ḥarḥotep 405), zu denken »die zweite der einen«, d. i. das Auge, das das zweite zu dem »einen« in Vers 1 genannten bildete.

Schließlich bietet sich noch eine dritte Möglichkeit, die das Gegenstück zu der an erster Stelle erörterten Emendation mit dem Pseudopartizip *wʿ·tj* bildet, nämlich anzunehmen, daß wirklich, wie es der Befund in B nahelegt, [hieroglyphs] zu lesen sei, wie in Vers 1, und daß dies wie dort als singularisches nominales Objekt zu dem »du hast genommen« aufzufassen sei, während das [hieroglyphs] seinerseits eine derartige Pseudopartizipialform von dem Zahlverbum [hieroglyphs] »zwei machen«, »der zweite sein« enthalte, das ich in meiner Arbeit: »Von Zahlen und Zahlworten bei den Ägyptern« S. 119 aus den Pyramidentexten nachgewiesen habe, wo es im Parallelismus zu jenem andern Verbum [hieroglyphs] »allein sein« vorkommt (»er läßt dich allein sein« . . . »er läßt dich zweiter, d. i. zuzweit, sein« Pyr. 232*c*). Unser Satz würde dann also lauten: »du hast, indem du zweiter warst (d. i. selbzweit), die eine genommen«. Der zweite Finger wäre damit als Helfershelfer des ersten Fingers beim Nehmen hingestellt, was in der Tat am Platze wäre, da der erste Finger das Nehmen schwerlich allein hätte bewerkstelligen können (s. hierzu Abschnitt VII). Dieser Lösung, die wohl in jeder Hinsicht die beste ist, wäre nur das eine nachzusagen, daß das Pseudopartizip eine unregelmäßige Stellung im Satze hätte. Nach den Wortstellungsgesetzen wäre es eigentlich hinter dem mutmaßlichen Objekt *wʿ·t* zu erwarten[1]. Der Vers mit seinem Reim (s. u. Abschnitt III) würde diese Durchbrechung der allgemeinen Regel aber wohl rechtfertigen.

Es scheint aber auch nicht an analogen Beispielen einer solchen Durchbrechung bei dem entsprechend gebrauchten Verbum *wʿ* »allein sein« zu fehlen, vgl. [hieroglyphs] »er bringt dir allein (eig. indem du eins bist) die Doppelkrone« Pyr. 1381; [hieroglyphs] »du issest dir dies dein Brot, du allein (eig. indem du eins bist) das eine« Pyr. 1226 (nach M.; bei P. durch Ersetzung der 2. sing. durch den Namen des Toten und die 3. sing. gestört; bei N. ganz mißverstanden). Hier liegt beidemal ein deutlicher Gegensatz des *wʿ·tj* »du allein« zu einem nachfolgenden Zahlausdruck vor; auf ihm dürfte die unregelmäßige Wortstellung beruhen, die auf eine Art Hervorhebung des »du allein« hinausläuft. Unser Fall scheint nun ganz ähnlich zu liegen;

[1]) Vgl. z. B. [hieroglyphs] »iß dieses allein« Pyr. 1941; es folgt: »gib (es) nicht den Menschen«.

denn auch in ihm ist das auf das vorangestellte »du zuzweit« folgende Wort (Objekt des Satzes) ein Zahlausdruck »die eine«, der in gewissem Gegensatz dazu stehen könnte. Insbesondere ist die Analogie zu der Stelle Pyr. 1226, wo *wʿ·tj wʿ* »du allein das eine« unserm *śn·tj wʿ·t* »du zuzweit die eine« genau entspricht, geradezu schlagend.

Ich möchte denken, daß diese Analogien aus den Pyramidentexten eigentlich geeignet sein sollten, den letzten Zweifel an der Richtigkeit der oben zuletzt vorgeschlagenen Deutung der in Rede stehenden Worte unseres Verses zu beheben. Was schließlich die Orthographie des Wortes anlangt, so würde sie gar nicht einmal der Berichtigung bedürfen; sie würde der korrekten Defektivschreibung für *wʿ·tj* »du bist allein« entsprechen, indem sie wie diese das Determinativ des Verbalstammes, das Zahlzeichen, richtig hinter der defektiv geschriebenen Endung zeigte.

d) In B endet hier eine Zeile, daher ist das letzte Wort infolge Raummangels stark gedrängt geschrieben. Die von Maspero herrührende Lesung für die unter nebeneinander stehenden Zeichen ist von Lacau bei seiner Kollation mit Recht angezweifelt worden. Sie wird nach der Photographie zu urteilen, was das anlangt, sicher falsch, hinsichtlich des möglicherweise unrichtig sein. Falls wirklich dasteht, wäre »was gegen ihn getan worden ist« (oder »was du gegen ihn getan hast«?) zu erwarten und so dürfte der Text in dem Falle gewiß zu emendieren sein (s. u. Abschnitt IV). Ich möchte aber nach der Photographie denken, daß dastehe, und daß dies zu lesen sei (vgl. Pyr. 86*a*; und 89*c*?); es scheint nicht unmöglich, daß das so seltsam gestellte erst nachträglich zu dem bereits (ziemlich in der Mitte der Zeile) dastehenden hinzugesetzt sei. Damit würde das immerhin seltsame aus dem Satze verschwinden und dieser würde genau seinem Zwillingsbruder, dem Satze 4, entsprechend gebaut sein. Auch der abweichende Text von D (*iḫm-k śj*) würde zu der Lesung *ʿḫm-n-k śj ir-f* vortrefflich passen. Zu dem Worte *iḫm*, das in D das *ʿḫm* von B vertritt, s. u. Abschnitt IV.

e) Eine besondere, vom Buchstaben *ʿ* verschiedene Form des, die die Hs. sowohl für wie in der Verbindung *m* gebraucht, z. B. in »siehe«, *inm* »wer?«.

f) Das fehlt irrigerweise bei Grapow. Dasselbe Verbum in gleicher Schreibung Ḥarḥotep 242/3: »erfreut ist die Nase der Götter« »sie riechen gern den Duft der Göttin [*Iḫ·t*]-*wt·t*«. An sich

könnte die Form *śnś·t* auch aktives Partizip »was riecht«, also die Nase, sein, doch zeigt gerade die eben angeführte Stelle das Verbum nicht von der Nase selbst, sondern von den Lebewesen, die mittels der Nase riechen, gebraucht.

g) Lies ? Oder ob bzw. zu lesen und zu übersetzen ist »gib mir das Verletzte«? Dann wäre eine partitive Genitivverbindung mit dem Anfangsworte des folgenden Verses anzunehmen. Das »dein Gesicht« des 6. Verses spricht aber entschieden dafür, daß hier »dir« zu lesen ist.

h) Fehlt hier etwas oder ist das überhaupt nur Dittographie? Oder ist es defektive Schreibung für »da«?

i) Die Lesung *śḫd* scheint sicher.

III.

Die oben vorgeschlagene Teilung des fünften Satzes findet ihre Bestätigung, wie man sie sich schöner kaum denken kann, durch eine Beobachtung, die einer meiner Zuhörer, Herr Drd. Adriaan de Buck aus Holland, machte, als ich die Sache im Kolleg vortrug. Er sah, daß die Glieder des dritten Satzpaares, wie es durch diese Teilung entstanden ist, die Verse 5 und 6, in der Fassung von B sich reimen[1], ebenso wie die Glieder der beiden folgenden Satzpaare:

5 endigt auf *n-j* »mir« (ⲛⲁⲓ), 6 auf *ḥr-j* »mein Gesicht« (ϩⲣⲁⲓ).

7 und 8 endigen beide auf *ìm-ś* »von ihm« (ⲛ̄ⲙⲟⲥ).

9 und 10 endigen beide auf *jr·t* »Auge« (**jīr^{e}t*, *ιρι* bei Plutarch).

Zum mindesten ein unechter, wenn nicht ein echter, Reim wird auch bei dem ersten Satzpaar vorgelegen haben, in welchem Satz 1 auf *wʿ·t* »die eine« (ⲟⲩⲉⲓ < **^{e}wʿīj^{e}t*) ausgeht, Satz 2 aber nach der handschriftlichen Überlieferung anscheinend auf den Dualis desselben Wortes *wʿ·tj* ausgehen würde. Diesen Dualis, dessen Existenz bei einem Worte wie *wʿ·t* »die eine« von vornherein recht fraglich erscheinen muß, könnte man sich nach dem Muster von ϣⲟⲩⲉⲓⲧ < **šwĕjt^{e}j* etwa *ⲟⲩⲉⲓⲧ < **wʿĕjt^{e}j* vokalisiert denken, sodaß sich beide Wortformen etwa auf einer Aussprache **^{e}wʿīt*, **^{e}wʿīt^{e}* berührt haben könnten. Indessen bedarf der überlieferte Text von Vers 2, wie oben ausgeführt wurde, notwendig der Emendation. Unter den Vorschlägen, die dafür gemacht werden konnten, war einer, bei dem das Schlußwort des Verses eben die Vokalisation der eben angezogenen Form ϣⲟⲩⲉⲓⲧ haben würde; bei den beiden anderen würde es dagegen mit dem des ersten Verses völlig übereingestimmt haben. Zu diesen

[1]) Sie würden sich auch in D reimen, wenn man bei (ⲛⲁⲕ) und (ϩⲣⲁⲕ) teilen könnte oder wenn in Vers 5 wirklich »Wasser« (ⲙⲟⲟⲩ, achmim. ⲙⲁⲩ) zu lesen und in Vers 6 das wirklich *ìm* »da« (ⲙ̄ⲙⲁⲩ, achmim. ⲙ̄ⲙⲟ) vorstellen sollte. — Dieser Text bei D ist aber zweifellos stark verderbt.

letzteren beiden Emendationen gehörte nun auch diejenige, die entschieden das höchste, nahezu an Gewißheit grenzende Maß von Wahrscheinlichkeit besaß.

Bei dem schließlich noch übrigbleibenden zweiten Paare, den Sätzen 3 und 4, ist leider die Überlieferung bei B unsicher; bei D, wo zudem einer der beiden Sätze zu fehlen scheint, weicht die Textfassung stark von B ab. Daß die Richtigkeit der de Buck'schen Beobachtung durch diesen einen Fall nicht in Frage gestellt werden könnte, selbst wenn er sich wirklich als Ausnahme herausstellen sollte, scheint klar. Tatsächlich läßt sich für den Satz 3 aber, wie wir sehen werden (Abschn. IV), so oder so wohl der richtige Text von B herstellen, und dabei scheint es auf alle Fälle sicher, daß auch dieser Satz mit demselben Worte *ir-f* »an ihm« (ⲉⲣⲟϥ) endigte wie sein Zwillingsbruder, der Satz 4.

Wie dem aber auch sein mag, es kann kein Zweifel sein, daß wir es in unserm Fingerzähltext mit dem ältesten Beispiel des Reimes in Ägypten und aller Wahrscheinlichkeit nach auch dem ältesten Reime auf Erden überhaupt zu tun haben. Dabei handelt es sich, im Gegensatz zu den altarabischen Reimgedichten, nicht um einen durch das ganze Gedicht fortlaufenden Reim, sondern um Reimpaare mit wechselndem Reim.

Die sich reimenden Verse gehen in drei, wenn man den (im Grunde kaum noch) zweifelhaften Fall des Verses 2 hinzunimmt, sogar in vier von den fünf Fällen, die das Gedicht aufweist, auf ein und dasselbe Wort aus, sodaß also jedesmal das betreffende Wort nicht auf ein anderes gleich endigendes Wort, sondern auf sein eigenes Duplikat reimt. Der einzige Fall, der eine Ausnahme bildet, indem in ihm zwei verschiedene Wörter den Reim bilden (5 ⲛⲁⲓ, 6 ϩⲣⲁⲓ), ist das 3. Verspaar. Es wird kein Zufall sein, daß dies gerade das Verspaar ist, in dem sich beim Zählen der Finger der Übergang von der einen Hand zur andern vollzieht.

Man kann den Tatbestand demnach dahin feststellen, daß unser Text beim Zählen der Finger einer Hand nur den Reim mit gleichem Reimworte anwendet und nur zugleich mit dem Wechsel der Hand auch das Reimwort wechselt. Danach wird nunmehr auch die oben noch immer als offen behandelte Frage nach der Herstellung des zweiten Verses mit aller Bestimmtheit dahin zu beantworten sein, daß dieser Vers notwendig gleich dem ersten Vers auf den Singularis [hieroglyphs] geendigt haben muß, wie das die wahrscheinlichste der vorgeschlagenen Emendationen ja auch voraussetzte.

Noch etwas anderes ist an den Reimen unseres Textes zu beobachten, das leichtlich ein wesentliches Charakteristikum der hier angewendeten Reimtechnik sein könnte. Wenn man die Reimworte der verschiedenen Verspaare miteinander vergleicht, so zeigt sich ein eigentümliches Verhältnis zwischen ihnen, und zwar sowohl hinsichtlich ihrer Vokalisation wie ihres sonstigen Baues.

Das erste Verspaar hat einen klingenden Reim; das Reimwort ist ein vorn betontes zweisilbiges Wort **ᵉwrʿijᵉt* mit dem Vokal *ī* in der offenen Tonsilbe und

ausgehend auf die unbetonte Femininalendung -ᵉ*t* (alt vielleicht -*at*). Das gleiche ist bei dem letzten (5.) Verspaar der Fall, dessen Reimwort **jīrᵉt* (alt vielleicht **jīrat*) lautet.

Dagegen hat das 2. und ebenso das 4. Verspaar einen stumpfen Reim; das Reimwort ist beidemal ein hinten betontes Wort, das im Koptischen nach Verlust eines anlautenden 𓇋 mit einer durch den Hilfsvokal ᵉ (Vorschlagsvokal vor der anlautenden Doppelkonsonanz) gebildeten Nebensilbe *ĕ* beginnt und in der — nebenbei beidemal durch ein Pronominalsuffix — geschlossenen Tonsilbe den Vokal *ŏ* (alt vielleicht *ă*) enthält. Das 2. Verspaar endigt auf *ᵉ*jrŏf* »an ihm« (alt vielleicht *ᵉ*jraf*), das 4. Verspaar auf *ᵉ*jmŏś* »von ihr« (alt vielleicht *ᵉ*jmăś*).

Es scheint sich hier also außer dem völligen Gleichklang der Reimworte, der innerhalb eines und desselben Verspaares besteht, noch eine Art Assonanz oder innerer Reim zwischen den Reimworten der verschiedenen Verspaare zu zeigen, ähnlich den Assonanzen der von Littmann, Sardis VI S. 58 ff. nachgewiesenen altlydischen Gedichte aus der Achämenidenzeit. Und zwar folgen sich diese Assonanzen in der 2. Hälfte des Gedichtes in umgekehrter Folge als ihre Korrelata in der 1. Hälfte: a b — b′ a′.

Eine merkwürdige Stellung nimmt auch in dieser Hinsicht wieder das die Mitte des Gedichtes, gewissermaßen seine Wende bildende 3. Verspaar ein. Man kann sagen, daß es in sich den innerhalb der einzelnen Verspaare bestehenden Reim mit der zwischen den Reimworten der verschiedenen korrelaten Verspaare bestehenden Assonanz (*năj*, ᵉ*ḥrăj*) vereinigt. Dabei sind die beiden hier auftretenden Reimworte wieder in gleicher Weise gebaut; sie sind beide mit demselben Pronominalsuffix *j* gebildet, das mit seiner halbvokalischen Aussprache *i̯* dem Reim auch noch ein unterscheidendes Merkmal gegenüber den anderen Reimen gegeben haben wird.

Alles dies könnte mit dem besonderen Zwecke des Textes zusammenhängen. Beim Zählen der Finger wird man naturgemäß, wenn man beide Hände gleicherweise hält, an der zweiten Hand die Finger in umgekehrter Folge zählen als an der ersten (s. u. Abschn. VII). Bei der Verteilung der Assonanzen, wie sie oben festgestellt wurde, würden in diesem Falle die sich entsprechenden Finger der beiden Hände durch eine Assonanz miteinander verbunden gewesen sein, der erste und zweite (*ᵉ*wᶜījᵉt*) mit dem zehnten und neunten (**jīrᵉt*), der dritte und vierte (*ᵉ*jrŏf*) mit dem achten und siebenten (*ᵉ*jmŏs*), während der fünfte und der sechste geradezu, aber mit verschiedenen Wörtern, aufeinander reimten (*năj*, ᵉ*ḥrăj*).

Das Schema des ganzen Gedichtes, das demnach einen recht kunstvollen Bau aufzuweisen scheint, stellt sich also so dar: aa bb c c′ b′b′ a′a′.

Was im übrigen den Bau der Verse im einzelnen anlangt, so ist er, wenn man den unsicheren Fall des Verses 3 hinzunimmt, in drei von den fünf Fällen (1—2. 3—4. 7—8) innerhalb desselben Verspaares so streng parallel gestaltet, daß nur je ein Wort in den beiden aufeinander reimenden Versen verschieden war.

IV.

Die Deutung als Fingerzähltext, die dem uns beschäftigenden Textstücke oben gegeben wurde, im allgemeinen und die Teilung des fünften und sechsten Verses im besonderen, erfährt aber noch in einem anderen Punkte ihre Bestätigung. Wer sich die Verse, wie sie oben abgedruckt sind, etwas genauer betrachtet, wird sogleich bemerken, daß sie in der bei den Ägyptern so beliebten Manier mit einem Wortspiel oder Wortanklang auf den Namen der ihnen entsprechenden Ordnungszahl Bezug nehmen. Vgl.

1.	*wꜥ·t* »die eine«.	*wꜥ* »eins«.
2.	*śn·tj* »indem du zweiter bist« (?).	*śn* »zwei«.
3.	*ꜥḫm* »löschen« (B),	*ḫmt* »drei«.
	iḫm »annullieren« (D).	
4.	*fd* »abwischen«.	*fd* »vier«.
5.	*dj* »geben«.	*dw* »fünf«.
6.	*śnśn·t* »was gern gerochen wird« (B),	*śrś*, *śiś* »sechs«
	śnśn·tj »die beiden, die sich gesellen zu« (D)[1].	
7.	*śfḫḫ* »sich loslösen«.	*śfḫ* »sieben«.
8.	*ḫ3tb* »schonen« (o. ä.).	*ḫmn* »acht«.
9.	*śḥd* »erleuchten« (B).	*psḏ* »neun«.
	śd »aufbrechen« (D).	
10.	*dj* »geben«.	*mḏ* »zehn«.

Wie man sieht, widersteht hier der Vergleichung eigentlich nur eines der in Frage kommenden Zahlwörter, das an letzter Stelle genannte Zahlwort für 10. Der ihm entsprechende Vers ist dem fünften Verse in Form und Inhalt gleichartig gebaut; er hat das gleiche Kennwort, das zum Namen der Zahl 5 und nicht zu dem gewöhnlichen Namen der Zahl 10, wie er uns sonst bekannt ist, paßt.

[1]) Zu beachten die Wiedergabe des doppelten *ś*, das in den verschiedenen Formen des Zahlwortes infolge Wegfalls des trennenden *r* bzw. *ì* früh zu einem *ś* zusammengefallen zu sein scheint.

5. *dj m n-j* »gib mir doch«.

10. *dj n-j jr·t* »gib mir das Auge[1]«.

Vielleicht darf man daraus den Schluß ziehen, daß hier bei der Zählung der Finger beim zehnten Finger an Stelle des gewöhnlichen Zahlwortes *mḏ* »zehn« an einen anderen Ausdruck gedacht war, der wie das Zahlwort für 5 mit dem Worte für »Hand« zusammenhing, also etwa den Dualis »beide Hände« oder auch den Singularis »Hand«, weil mit dem zehnten Finger wieder eine Hand vollständig wurde[2].

Von den übrigen Wortspielen sind uns zwei auch anderwärts bekannt, nämlich die mit *iḫm* und *fd* der beiden Verse 3 und 4, die ein kongruent gebautes Paar bilden. Sie kommen bereits in den Pyramidentexten zusammen vor; nur geht dort das erstere (*iḫm*) nicht auf die Zahl 3 (*ḫmt*), sondern auf die mit den gleichen Konsonanten beginnende Zahl 8 (*ḫmn*). Pyr. 1978 (= Ḥarḥotep 79) heißt es von Horus mit Bezug auf den als Osiris gedachten Toten:

(N.N.) (Var.) .

(Var.) [ ][3]

[1]) Den Imperativ »gib« hier etwa nach alter Weise *imj* (ⲙⲟⲓ) zu lesen, verbietet sich, da der Text dieses Wort nach seinem sonstigen Schreibgebrauch mit und mit anderem -Zeichen schreiben würde, wie er das ja auch mit der enklitischen Partikel *m* im fünften Verse tat. Ḥarḥotep 344 findet sich für *imj* in der Tat die Schreibung . Denkbar wäre also höchstens, daß eine alte Schreibung , die ursprünglich *imj* bedeuten sollte, später von den Schreibern des Mittleren Reiches fälschlich als *dj* gedeutet worden sei. Daß das gleiche Versehen aber in den beiden so stark voneinander abweichenden Handschriften B und D vorliegen sollte, macht diesen Ausweg nicht eben wahrscheinlich.

[2]) Es sei hierbei an die Vermutung erinnert, die ich in meiner Arbeit »Von Zahlen und Zahlworten bei den Ägyptern« S. 23 u. 24 über ein verlorenes altes Urzahlwort für 10, das dem ägyptischen und dem semitischen Sprachzweige gemein gewesen sei, ausgesprochen habe. Ich forderte dafür damals ein Wort, das entweder »die beiden Hände« (vom selben Stamme *jd* wie das Zahlwort 5) oder die Finger (wie *ḏbʿ* »10000«) bezeichnete, und wies auf die Möglichkeit hin, eine in der letzteren Richtung verlaufende Spur in ϫⲟⲩⲱⲧ »zwanzig« zu finden, das der Dualis davon sein könnte. Jetzt könnte jemand auf den Gedanken kommen, unsere obige Stelle vielmehr als Spur in der anderen Richtung zu deuten. ϫⲟⲩⲱⲧ, das ich etymologisch mit *ḏbʿ* »Finger« verbinden wollte, könnte die Zahl der Finger und Zehen bezeichnet haben, doch kenne ich *ḏbʿ* sonst nur in der Bedeutung »Finger«. Auch würde die Erhaltung des *t* am Ende von ϫⲟⲩⲱⲧ unerklärlich sein, wenn es sich etwa um ein Kollektivum **ḏbôʿet* handelte: sie würde eben nur durch die Erklärung als Dualis ihre Begründung finden. — Übrigens könnte ein Wortspiel zwischen einem alten Zahlwort für 10 *ḏbʿ·t* und dem Verbum »geben« wohl nur dann in Frage kommen, wenn entweder der Text noch aus dem Alten Reich stammte (s. dazu unten Abschnitt IX), oder dieses eventuelle *ḏbʿ·t*, wie *ḏbʿ* »Finger« sonst in allen seinen andern Ableitungen, im Mittleren Reich zu *dbʿ·t* geworden wäre.

[3]) Der Schluß nach dem Paralleltexte im Grabe des Psammetich (Rec. de trav. 17) ergänzt, wo das Verbum ebenso wie bei Ḥarḥotep und in dem gleich zu zitierenden Texte Pyr. 746 durch ersetzt ist: dadurch ist das Wortspiel zerstört.

»er hat abgewischt (*fd*) das Schlechte, das an N.N. war, an seinem vierten (*fd·nw*) Tage,

»er hat annulliert (*ḫm*) das, was gegen ihn getan worden ist, an seinem achten (*ḫmn·nw*) Tage«.

Dasselbe Wortspiel findet sich in entstellter Form noch einmal Pyr. 746, wo einmal Horus, das andere Mal Seth als Handelnder auftritt:

N.N.

N.N.

»Horus hat getilgt (*dr*) das Schlechte, das an N.N. war, in seinen vier Tagen (*ỉfd·t*),

»Seth hat annulliert (*ỉḫm*) das, was er gegen N.N. getan hat, in seinen acht Tagen (*ḫmn·t*)«.

Hier erscheint, in Übereinstimmung mit der Fassung D unseres Textes, statt des Verbums *ʿḫm* »auslöschen« im Parallelismus mit »abwischen« ein mit dem Zeichen der Negation versehenes, dem Verbum *ḫm* »nicht wissen« ähnelndes, in der defektiven Schreibung der ersten Stelle Pyr. 1978 sogar völlig gleichendes Verbum *ỉḫm*, das oben provisorisch mit »annullieren« übersetzt wurde. Es könnte darin unter Umständen wohl eine ältere Form eben jenes Wortes *ʿḫm* »auslöschen« gesucht werden, wenn man an die Entwicklung der Wörter »Ufer« und »Dämmerung« zu späteren und denkt. Zu der Bedeutung »auslöschen« würde das Determinativ der Negation, das man in alter Zeit ja auch bei »verbergen« findet, gut passen, ja besser als das spätere . In der Tat kann das des Verbums *ỉḫm* nicht wohl das prostheticum sein, da dieses weder in den Pyramiden im Tempus *śḏm-n-f* (wie an der Stelle Pyr. 746) noch im Mittleren Reich im Tempus *śḏm-f* (wie in unserer Hs. D) am Platze ist. Bedenklich ist nur, daß die Form , die bei einer solchen Erklärung ja jünger als *ỉḫm* sein müßte, doch gleichfalls schon in den Pyramiden belegt ist[1].

Die oben angeführten Parallelen aus den Pyramidentexten sind in mehrfacher Hinsicht wertvoll. Nicht nur, daß sie eine klare Bestätigung für das Wortspiel geben, sie verhelfen uns auch zur Herstellung des in der Hs. B unsicher überlieferten Satzschlusses in unserm Verse 3. Dieser wird danach, falls nicht

[1]) »gelöscht ist die Flamme, nicht wird gefunden das Licht« Pyr. 247*a*. Auch in dem sehr alten Text der Hausweihe, der sich in den Tempeln der 18. Dyn. von Luksor und von Medinet Habu aufgezeichnet findet, kommt das Verbum bereits in der Schreibung vor (Gayet, Louxor pl. 12, 2/3. Dümichen, Hist. Inschr. 2, 36*d*, 2).

die oben Abschn. II, Note *d* ins Auge gefaßte, dem parallelen am besten entsprechende Lesung möglich sein sollte, so lauten müssen: (bzw.) »du hast ausgelöscht (bzw. annulliert) das, was gegen ihn getan worden ist«, eventuell mit dieser Abänderung des Schlusses: »was du gegen ihn getan hast«, falls Maspero's Lesung auf besserem Grunde beruhen sollte, als es der Fall zu sein scheint. Auf jeden Fall gewährleisten uns jene alten Parallelen, daß unser Vers 3 wie sein Zwillingsbruder, der Vers 4, auf endigte.

V.

Diese Parallelen aus den Pyramidentexten führen uns zugleich aber auch in den Gedankenkreis, in dem sich unser Text bewegt. Es ist der Mythus des Osirisgeschlechtes, um den es sich in beiden Fällen handelt. Dort in den Pyramidentexten ist von der Übeltat die Rede, die Seth an Osiris begangen hat, und die von Horus bzw. von Horus und Seth wieder gutgemacht wird. Hier in unserem Texte handelt es sich augenscheinlich um das Auge des Horus, das Seth ihm beim Kampfe ausgerissen hat. In den Sätzen 9 und 10, also in dem letzten Verspaar des Textes, wird »das Auge« geradezu genannt. In Satz 10 wird auch gesagt, daß es dem Redenden gegeben werden solle, was man auf die Rückgabe des Auges an Horus durch Thoth beziehen könnte (s. jedoch unten).

Dieses mythische Auge ist unverkennbar auch gemeint, wenn es in Vers 1 und anscheinend auch in Vers 2 heißt, der Angeredete habe »die eine« genommen. Diese eine, die in der Hs. B als Göttin determiniert ist, ist das eine Auge (im Ägyptischen Femininum) des Horus, das ihm durch Seth geraubt wurde.

In den übrigen Versen, die zwischen diesen Anfangs- und jenen Schlußversen des Textes stehen, ist das Auge zwar nicht direkt mit Namen genannt, aber Pronomina personalia der 3. fem. sing. nehmen wiederholentlich darauf Bezug. So ganz deutlich in den Versen 7 und 8, von denen noch unten näher zu reden sein wird. Auch in Vers 4 und vermutlich auch in Vers 3 kommt ein solches Pronomen als Objekt vor. Hier würde man nach den oben zitierten alten Parallelen aus den Pyramidentexten aber eher an das Üble, das Seth dem Osiris oder Horus getan hat, denken; doch belehrt uns die Fassung, die Vers 3 in der Hs. D hat, »du annullierst es oder löschst es aus am Kopfe des Horus«, daß wenigstens dieser Redaktor das »es« des Textes auch hier persönlich gefaßt und auf das ja unmittelbar vorher als »die eine« genannte Auge des Horus bezogen hat, der hier sogar selbst geradezu mit seinem Namen genannt wird.

In Vers 6, der mit Vers 5 zusammen einen Satz bildet, scheint dagegen von einem wohlriechenden Gegenstande die Rede zu sein, der in oder an das Gesicht des Redenden gesetzt werden soll. Daß auch das keineswegs die Beziehung auf

das Horusauge ausschließt, lehren die Pyramidentexte, die fortwährend von dem Wohlgeruch ( ) des Horusauges reden, der seinem Besitzer oder Empfänger anhafte (Pyr. 18*d*. 19. 20. 1803. 2072ff. usw.) und die Nase der Götter erfreue: wird doch auch der Weihrauch wie das wohlriechende Öl (Parfum) geradezu als Horusauge bezeichnet[1].

So scheint denn das Auge des Horus in der Tat überall den Gegenstand unseres Textes zu bilden. Daß seine direkte Nennung erst ganz zum Schluß erfolgt, wird beabsichtigt sein, sozusagen ein Kunstgriff des Verfassers. Was vorher nur geheimnisvoll angedeutet wurde, wird zum Schluß verraten. Metrische Gründe können dafür wohl kaum in Betracht kommen.

VI.

Wir kommen nun zu der Frage: wer ist der in der 1. Person Redende und wer der in der 2. Person mask. sing. Angeredete in unserm Text? Die Verse 10 »gib mir das Auge« und 5/6 »gib mir was gern gerochen wird, an mein Gesicht« könnten so gedeutet werden, daß Horus der Redende sei, insofern man dabei unwillkürlich an die Rückgabe des geraubten Auges an ihn denkt. Doch sollte man dann in Vers 9 und 10 wohl »mein Auge« statt »das Auge« erwarten. Dies Bedenken wird durch die Fassung, die Vers 3 bei D hat, unterstützt; denn dort ist der »Kopf des Horus« genannt, Horus selbst also sicher nicht als redend gedacht. Da die Fassung von D aber auch sonst Veränderungen in der Personenverteilung aufweist, wie z. B. die 2. sing. statt der 1. sing. in Vers 6 und anscheinend umgekehrt die 1. sing. statt der 2. sing. in Vers 5, so kann dies nicht allzu schwer ins Gewicht fallen.

Suchen wir, ehe wir diese Frage weiter verfolgen, erst mal die andere zu beantworten, wer mit der angeredeten Person, die in sämtlichen 10 Versen vorkommt, gemeint ist. Dabei haben wir uns angesichts dessen, was eben für die Hs. D festgestellt werden mußte, zunächst nur an die Hs. B zu halten. Nach den beiden ersten Sätzen würde man an Seth denken: er ist es ja, der das Auge genommen hat. Auch bei Vers 3 »du hast es ausgelöscht an ihm« würde nach der oben zitierten Stelle Pyr. 746 an Seth gedacht werden können, der dort als Tilger des von ihm verübten Frevels erschien; indes war es ja recht zweifelhaft, ob bei uns hier nicht das Horusauge selbst als Objekt der Tilgung gemeint war. Immerhin würde ja aber auch in diesem Falle die Beziehung der 2. Person auf Seth nicht unpassend sein.

Anderseits würde Vers 10 »gib mir das Auge« eher an Thoth denken lassen, der dem Horus das geraubte Auge wiederbrachte, vorausgesetzt, daß man den Satz trotz der oben geäußerten Bedenken noch dem Horus in den Mund legen darf. Die Beziehung auf Thoth würde bei den Versen 7 und 8 zu einer be-

[1]) Das Öl heißt daher oft auch »das an der Stirn des Horus befindliche«, z. B. ÄZ. 13, 91.

achtenswerten Übereinstimmung mit den Pyramidentexten führen; dort kommen dieselben Sätze mit ihrem ganz eigentümlichen, höchst altertümlichen Bau, den die Schreiber unserer Handschriften kaum noch verstanden haben dürften (s. u. Abschnitt IX), gerade an diesen selben Gott gerichtet vor.

»Thoth, eile, nimm den, der dem Osiris schadete ( ), hole den, der über den Namen des N. N. übel redete, tu ihn in deine Hand — viermal zu rezitieren —«, »löse dich nicht los von ihm, hüte dich, daß du dich nicht loslösest von ihm«, Pyr. 16[1].

»Thoth« »verschone (od. ä.) nicht irgend jemand, der den König gehaßt hat«, Pyr. 1336*a*.

Zum letzten Satze vergleiche auch:

»Thoth hat dir deinen Feind niedergeworfen, geköpft zusammen mit seinem Gefolge« »nicht gibt es einen, den er verschont (od. ä.) hätte«, Pyr. 635[2].

Daß die verschiedenen Verse unseres Textes aber bald an diese, bald an jene Person gerichtet sein sollten, ohne daß dies irgendwie zu erkennen gegeben wäre, ist nicht eben wahrscheinlich. So finden wir denn auch das in der ersten dieser Stellen (Pyr. 16) vorkommende Wort *m śfḫḫ-k ỉm-f*, das mit unserem Verse 7 fast wörtlich übereinstimmt, in den Pyramiden anderwärts auch in der Anrede an Osiris gebraucht:

»Osiris N. N., empfange das Wasser, das im Auge des Horus war«, »löse dich nicht los von ihm (dem Auge)«, Pyr. 43*a* (ergänzt nach dem Paralleltexte der , s. Nachtrag zu meiner Ausgabe).

»Horus hat dir deinen Gegner unter dich gelegt, damit er dich trage« »löse dich nicht los von ihm«, Pyr. 642 (sehr alter Text mit für »dich«); vgl. Pyr. 1890.

Das zeigt, wie zu erwarten, daß tatsächlich eine Notwendigkeit, ein solches altheiliges, gewissermaßen geflügeltes Wort stets nur auf ein und dieselbe Person zu beziehen oder an ein und dieselbe Person zu richten, nicht vorlag.

Sieht man von allen solchen mythologischen und literarischen Rücksichten ab und sucht die angeredete Person unseres Textes nur aus diesem selbst heraus zu bestimmen, so wird es das Wahrscheinlichste sein, daß es eben die ein-

[1]) offenbar dem späteren entsprechend. Vgl. in einer Abschrift aus ptolemäischer Zeit, Ann. du serv. 15, 202.

[2]) Der Paralleltext Ḥarḥotep 44 hat , wo das Determinativ des Herzens auf eine Bedeutung wie »Mitleid haben« hinweist.

zelnen Finger selbst sind, die in den Sätzen angeredet werden; das Wort *ḏbʿ* »Finger« ist ja Maskulinum. Gerade so geht ja auch in unserem deutschen Fingerzählreim das Demonstrativum »der« auf den betreffenden Finger. Nur so kommt eine innere Beziehung zwischen den Sätzen, die die Finger aufzählen, und diesen selbst zustande neben der äußerlichen durch die Wortspiele gegebenen Beziehung zu den Zahlen. Jeder Finger würde dann gewissermaßen seine besondere Rolle haben, die er im Mythus vom Horusauge gespielt haben sollte.

Bezieht man demgemäß die 2. Person in unserm Texte auf die Finger, so erinnert der Vers 7 »löse dich nicht los von ihm (dem Auge)«, der einen der Finger des Seth anzureden scheint, an eine gewiß recht alte Spruchformel, die im Tempelritual beim Öffnen des Götterschreines gebraucht wurde:

»Gezogen wird der Finger des Seth aus dem Auge des Horus, sodaß es gesund wird. Es löst sich der Finger des Seth vom Auge des Horus, sodaß es gesund wird«, Berlin P. 3055, 3, 8/9 (Moret, Rituel du culte divin S. 42).

Vers 9 aber mit seinem »du hast das Auge erleuchtet« erinnert an Pyr. 48, ergänzt nach dem Paralleltexte der (s. die Ersatzstücke zum Einkleben, die ich meiner Ausgabe der Pyramidentexte in einem Nachtrag beigegeben habe). Dort wird dem Toten angeboten

im ersten Verse: »der Finger des Seth, der das weiße Auge des Horus sehen macht«, Pyr. 48*a*,

im zweiten Verse: »das weiße Auge des Horus, das auf dem Finger des Seth leuchtet (oder erleuchtet wird?)«, Pyr. 48*b*.

Auch hier ist von einem Finger des Seth die Rede, den er, wie es scheint, in das weiße Auge des Horus — d. i. das Mondauge, eben das, welches er raubte — gestoßen und der dieses Auge zum Leuchten und Sehen gebracht haben soll.

Daß der Vers 9 auch in der abweichenden Fassung bei D »du hast das Auge aufgebrochen« an einen Finger des Seth gerichtet ist, ist ohne weiteres anzunehmen, da es sich dabei um einen ausgesprochen feindseligen Akt gegen das Horusauge zu handeln scheint. Doch ist diese Fassung, wie so oft bei D, wieder stark verdächtig, verderbt zu sein.

Ein Finger des Seth wird auch in dem Verse 1 angeredet sein müssen, der von dem Raube des Horusauges durch den Angeredeten spricht: »du hast das eine (d. i. das eine Auge des Horus) genommen«. Und ebenso wird voraussichtlich auch der Vers 8 nur an einen Finger desselben Gottes gerichtet sein können, da der negative Satz mit *ḫ3tb*, ob er nun »schone seiner nicht« oder sonstwie

zu übersetzen sein möge, jedenfalls nach den zitierten Stellen aus den Pyramidentexten (Pyr. 1336. 635) wieder eine feindselige Handlung gegen das Auge enthält.

Daß auch die Verse 3 und 4, selbst wenn sie von der Tilgung eines Unrechtes reden sollten und nicht, wie es vielmehr den Anschein hat, von der Auslöschung und Abwischung des Auges selbst redeten, sehr wohl an einen Finger des Seth gerichtet sein könnten, lehrt die oben zitierte Parallele Pyr. 746, in der Seth selbst das von ihm verübte Böse getilgt haben soll.

So kommen wir denn bei nicht weniger als 6 Versen unseres Fingerzählreimes (1. 3. 4. 7. 8. 9) zu der Beziehung auf einen Finger des Seth, und es fragt sich nun, ob die gleiche Deutung nicht auch auf die übrigen 4 Verse anwendbar ist. Ist die Wahrscheinlichkeit, daß sich die Sätze unseres kleinen Textes an die Finger verschiedener Personen richten, an sich schon sehr gering, so wird sie es noch mehr durch das Fehlen jedweder Andeutung in dieser Richtung und durch die unregelmäßige Verteilung der auf Finger des Seth zu deutenden Verse innerhalb der Reihe der 10 Verse[1]. In der Tat besteht denn wohl auch kein ernstliches Bedenken gegen die Beziehung der übrigen Verse auf Finger desselben Gottes.

Vers 10, der zur Übergabe des geraubten Auges an den Redenden aufzufordern scheint, »gib mir das Auge« würde, wenn er von Horus gesprochen wäre, wie gesagt am besten auf den Finger des Thoth bezogen werden, der dem Horus das geraubte Auge wiedergebracht haben soll. Doch hindert nichts, auch eine Aufforderung an den Räuber selbst darin zu sehen, der den Raub herausgeben soll, von einer andern Möglichkeit ganz zu geschweigen, von der nachher noch die Rede sein soll.

Das gleiche gilt auch von den Versen 5 und 6, die, wie das Grapow richtig gesehen hat, zusammen einen Satz zu bilden scheinen, der etwas Ähnliches aussprach.

Vers 2 endlich, dessen Wortlaut nicht ganz richtig überliefert zu sein scheint und oben zu verschiedenen Deutungsversuchen Anlaß gab, ist seinem Zwillingssatze 1 so ähnlich und gleichgebaut, daß auch bei ihm die Beziehung auf die gleiche Person, d. h. ebenfalls auf einen Finger des Seth, von vornherein wahrscheinlich ist. Sie wäre sicher, wenn die oben S. 6 an letzter Stelle vorgeschlagene Auffassung des überlieferten Textes »du hast selbzweit eine genommen«, wie ich denken möchte, als gesichert gelten darf; denn nach dieser würde der zweite Finger ja ausdrücklich als Mitschuldiger des ersten Fingers bezeichnet sein.

Das Ganze darf nach alledem wohl für einen Spruch gelten, in dem die Finger des Seth angeredet werden. Wer ist nun aber der Redende? Es wurde oben zunächst an Horus gedacht, und der Gedanke hätte unzweifelhaft etwas Verlockendes, den Fingerzählreim dem Horus*kinde* in den Mund zu legen. Das scheitert ja aber schon daran, daß Horus hier nicht als Kind gedacht sein kann,

[1]) Je drei in den beiden Hälften der Reihe, unterbrochen einmal an zweiter und fünfter, das andere Mal an erster und fünfter Stelle der je einer Hand entsprechenden Reihenhälfte.

sondern als Mann gedacht sein muß, der im Kampfe mit Seth sein Auge verloren hat. Andere Gründe, die gegen die Beziehung der ersten Person in unserem Texte auf Horus sprechen, wurden schon oben geltend gemacht. Wer aber kann dann noch der Redende sein? Die Antwort ist wohl einfach: da der Spruch vom Toten angewendet wird, um seine Finger zu zählen, so wird gewiß auch die mythische Person, der er eigentlich in den Mund gelegt war, ihre eigenen Finger damit gezählt und apostrophiert haben.

Es wird also im Verfolge unseres oben gewonnenen Ergebnisses Seth selber dahinter zu suchen sein. Und das hat denn auch nicht die mindeste Schwierigkeit. Im Gegenteil: die Sätze 7 und 8, die ein Verbot zuungunsten des Horusauges enthalten, »löse dich nicht los von ihm« und »schone seiner nicht«, bekommen überhaupt erst Sinn, wenn es Seth selbst ist, der so seine Finger anredet. Er fordert sie darin auf, das geraubte Auge festzuhalten und nicht zu schonen.

Im Verse 10 aber, der zunächst von der Rückgabe des Auges an Horus zu handeln schien, ist nun davon die Rede, daß der betreffende Finger des Seth diesem das erbeutete Auge geben soll, d. h. in den Mund stecken, damit er es verschlucke (vgl. Pyr. 61*a*. 88*c*. 92*c*), oder an seine Stirne setzen (vgl. Pyr. 84*a*) nach dem Muster des Sonnenauges, um seine Feinde zu schrecken (vgl. Pyr. 53. 2073*c*), sei es nun als wirkliches Auge zum Sehen, sei es symbolisch als Uräusschlange, Krone, Salbe oder Schminke.

Der letztere Gedanke, das Setzen an die Stirne, scheint deutlich in Vers 5/6 ausgesprochen zu sein, wo Seth nach der Fassung von B zu seinem fünften und sechsten Finger sagt: »gib (oder gebt?) mir doch was (gern) gerochen wird, an mein Gesicht[1]«.

Man könnte hiernach daran denken, daß dort bei Vers 10 der eine Gedanke, das in den Mund stecken, hier bei Vers 5 der andere, das an die Stirne setzen, gemeint sei, indem es sich um die beiden Augen des Horus handele, von denen das eine von der einen Hand des Seth (10. Finger) in seinen Mund gesteckt, das andere von der andern (5. Finger) an seine Stirn gesetzt sei.

Außer der 1. und 2. Person, die hier (wenigstens für die Fassung von B) als Seth und seine Finger ermittelt worden sind, und dem Pronomen 3. fem. sing., das sich auf das Horusauge bezieht, kommt in unserm Texte auch noch die 3. masc. sing. vor in den Versen 3 und 4: »du hast es ausgelöscht an ihm« und »du hast es abgewischt an ihm«, falls das hier mit »an ihm« übersetzte *ìr-f* nicht etwa die emphatisierende Partikel sein sollte, was nicht eben wahrscheinlich ist. Gemeint kann damit nach dem Zusammenhange wohl nur Horus sein; das wird denn auch durch die Variante, die die Hs. D in Vers 3 dafür bietet, bestätigt: »an dem Kopfe des Horus«.

[1]) Die Fassung von D mit ihrem »dein Gesicht«. kann natürlich nicht zu einem Finger gesagt sein sollen. Der Text ist hier offenbar verderbt oder der ursprüngliche Sinn des Ganzen vergessen. Hier könnten höchstens die Rollen vertauscht sein. indem der Finger den Seth anredete: »ich habe dir gegeben das Wasser (?) der beiden, die sich deinem Gesicht zugesellen«.

VII.

Für die Ermittlung der Reihenfolge, in der unser Text die Finger abzählt, bieten uns wohl die beiden letzten Verse des Textes einen Ausgangspunkt. Wenn die Deutung, die oben (Abschnitt VI) dem Verse 9 »du hast das Auge erleuchtet« auf Grund einer Stelle aus den Pyramidentexten gegeben wurde, zutrifft und hier von einem Stoß in das Horusauge die Rede ist, so wird der Finger, um den es sich hier handelt, wohl ein Zeigefinger gewesen sein.

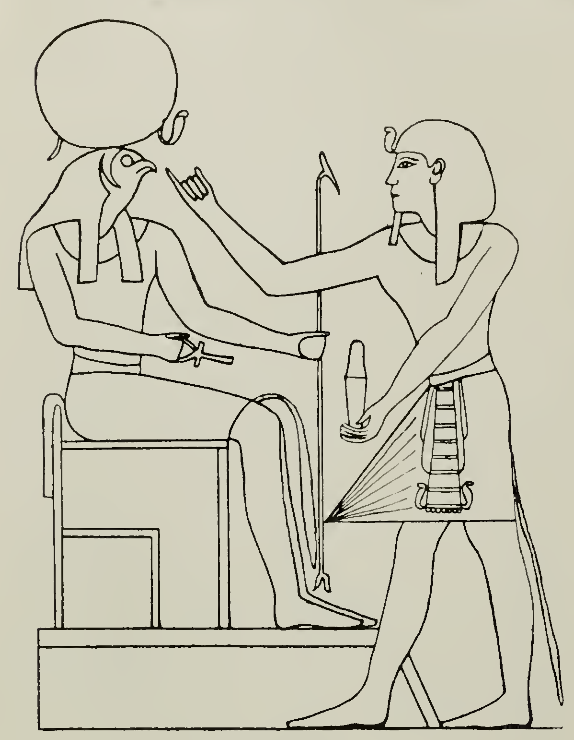
Hierzu stimmt, daß zum zehnten Finger gesagt wird: »gib mir das Auge«. Denn das paßt nur auf den Daumen, der den andern Fingern gegenüber beim Greifen eine besondere Rolle spielt und daher von den Griechen als ἀντίχειρ, von andern Völkern als großer, starker oder männlicher Finger bezeichnet, auch wohl gar nicht zu den Fingern gerechnet wird. Nur vom Daumen kann man mit einigem Rechte sagen, daß er etwas tue wie das Geben des Auges, wozu tatsächlich zum mindesten zwei Finger gehören; denn er muß ja unter allen Umständen einer von diesen beiden Fingern sein, während die Rolle seines Partners von jedem der andern Finger oder auch von allen zusammen übernommen werden kann.

Ist das richtig, so muß der Finger, auf den der sechste Vers geht, der kleine Finger derselben Hand sein. Nun bildet aber dieser Vers als einziger unter allen mit seinem Paargefährten, dem vorhergehenden fünften Verse, zusammen einen Satz, in dem also beide Finger zu demselben Tun aufgefordert werden. Es wird daher dieser fünfte Finger, der letzte der andern (zuerst abgezählten) Hand, voraussichtlich ebenfalls ein kleiner Finger und nicht etwa der Daumen gewesen sein. Es ist anzunehmen, daß eben die Gleichheit der beiden Finger, die beim Übergange von einer Hand zur andern aufeinanderfolgten, zur Zusammenfassung ihrer Sprüchlein in einen Satz geführt hat.

Diese Kombination wird durch den Inhalt des Doppelverses in überraschender Weise bestätigt: »gib mir doch, was gern gerochen wird, an mein Gesicht«. Das scheint zwar auf den ersten Blick im Widerspruch zu stehen mit dem, was soeben über die Rolle des Daumens beim Geben gesagt wurde. In Wahrheit ist das Objekt des Gebens hier aber ein anderes, das unter ganz besonderen Verhältnissen steht: »Was gern gerochen wird« ist offenbar die Salbe, das wohlriechende Öl, das dem Ägypter, wie gesagt (Abschnitt V), als Verkörperung des Horusauges oder aus ihm kommend galt[1]. Diese Form des Horusauges,

[1]) Auch in der abweichenden, vermutlich verderbten Fassung der Hs. D könnte »das W[asser] der beiden, die sich deinem Gesichte zugesellen«, falls die Ergänzung »Wasser« richtig ist, auf das Öl als Ausfluß der beiden Horusaugen gehen. Vielleicht ist der Dualis [Hieroglyphen] hier aber ebenso unrichtig wie in Vers 2 der Dualis [Hieroglyphen], so daß auch hier nur von dem einen Horusauge die Rede wäre. Das Verbum [Hieroglyphen] »sich gesellen« könnte dagegen unter Umständen das ältere gewesen und erst später in das anscheinend jüngere Verbum [Hieroglyphen] »gern riechen« umgedeutet worden sein, s. u. Abschnitt IX.

die Salbe, das Öl, wird nun, wie die ägyptischen Tempelbilder immer wieder zeigen[1], tatsächlich mittels des ausgestreckten kleinen Fingers der geballten Faust an das Gesicht der damit zu versehenden Person geführt. Es hängt das mit der natürlichen Rolle des kleinen Fingers zusammen, den der Mensch unwillkürlich gebraucht, wenn er etwas wie Salbe, Mus oder Honig ohne Löffel oder anderes Gerät aus einem engen Topf nimmt. Eben dieser Finger ist es ja auch, dessen man sich bedient, um sich ins Ohr zu fahren, daher der kleine Finger in vielen Sprachen geradezu »Ohrfinger« (*digitus auricularis*) heißt.



Der König salbt den Gott.

War der fünfte Finger gleich dem sechsten ein kleiner Finger, so muß der erste Finger wieder ein Daumen gewesen sein. Und in der Tat wird zu ihm wieder etwas gesagt, was ebenso wie das zum zehnten Finger Gesagte wohl nur zum Daumen paßt: »du hast die eine (d. i. das eine Auge) genommen«. Wenn zu seinem Nachbar, dem zweiten Finger, etwas Ähnliches, wahrscheinlich damit Zusammenhängendes, gesagt wird, so wird er als Zeigefinger mit dem Daumen zusammen die Tat getan haben sollen, die hier jedem einzelnen von ihnen zugeschrieben wird. So führen auch diese Erwägungen auf dieselbe Deutung des Satzes, die oben (Abschnitt II, Bemerkung *c*) an letzter Stelle als die innerlich wahrscheinlichste und grammatisch einfachste vorgeschlagen wurde: »du hast als zweiter die eine genommen.«

Ein ähnliches Verhältnis, wie es hier zwischen Daumen und Zeigefinger angenommen wurde, kann übrigens auch in dem entsprechenden Falle des neunten und zehnten Fingers vorliegen. Nachdem der neunte als Zeigefinger das Auge aufgespießt hat oder — das wäre nun auch wohl möglich — mit der Spitze berührt hat, soll nun der Daumen zufassen, um es mit dem Zeigefinger zusammen dem Redenden zu geben.

Nach diesen Feststellungen können wir uns nun wirklich ein genaues Bild von der Art machen, in der beim Gebrauch unseres Textes die Finger abgezählt

[1]) Z. B. Lepsius, Denkmäler, Text IV 80 (danach die obige Abbildung). Moret, Caractère religieux de la royauté S. 166. Lepsius, Wandgemälde Taf. 6, 14. Karnak Chonstempel mit der Beischrift [Hieroglyphen] »Öl opfern seinem Vater« (nach eigener Abschrift).

wurden. Der Zählende nimmt die innern Flächen der Hände und beginnt mit dem Daumen der einen Hand, zählt die übrigen Finger dieser Hand bis zum kleinen Finger, geht dann zum kleinen Finger der andern Hand über, zählt deren Finger bis zum Zeigefinger und endigt wieder mit dem Daumen.

VIII.

Hören wir nun, nachdem unsere Sinne so nach verschiedenen Richtungen hin geschärft sind, noch einmal den ganzen Text, wie er aus dem Munde des Seth an seine Finger gesprochen worden sein soll:

1. (Daumen der 1. Hand): »du hast das eine (Auge des Horus) genommen«;
2. (Zeigefinger): »du hast selbzweit das eine (Auge) genommen«;
3. (Mittelfinger): »du hast es (das Auge) ausgelöscht an ihm (dem Horus)[1]«;
4. (Ringfinger): »du hast es (das Auge) abgewischt an ihm (dem Horus)[2]«;
5. (kleiner Finger): »gib mir doch«
6. (kleiner Finger der 2. Hand): »was gern gerochen wird (das Horusauge als Salbe) an mein Gesicht[3]«;
7. (Ringfinger): »löse dich nicht los von ihm (dem Auge)«;
8. (Mittelfinger): »schone seiner (des Auges) nicht«;
9. (Zeigefinger): »du hast das Auge erleuchtet (mit deiner Spitze)[4]«;
10. (Daumen): »gib mir das Auge«.

IX.

Es bleibt nunmehr noch ein Wort über die zeitliche und literarische Stellung unseres Textes zu sagen. Bei nicht weniger als 5 von den 10 Versen, aus denen er besteht (3, 4, 7, 8, 9), konnte auf direkte Parallelen aus den Pyramidentexten verwiesen werden[5]. Es fragt sich nun, wie hat man sich den literarischen Zusammenhang zwischen diesen Parallelen und unserm Texte zu denken? Handelt es sich bei ihm um eine spätere Zusammenstellung einzelner alter Verse oder Versteile aus der alten religiösen Literatur, wie sie sich uns in den Pyramidentexten repräsentiert oder richtiger in ihnen niedergeschlagen hat — denn die Pyramidentexte selbst stellen schon eine solche Zusammenstellung derartiger oft sehr verschiedenartiger und verschieden alter Elemente zu bestimmten sekundären Zwecken des Totenglaubens dar; sie enthalten oft einzelne alte Sätze, die in herkömmlicher fester Form überliefert waren und sich in dem Zusammenhang des Totentextes, in dem sie uns entgegentreten, wie Bibelzitate in einer modernen Predigt oder Erbauungsschrift ausnehmen — oder gehört unser Text als Ganzes etwa selbst noch dieser uns vielfach nur in solchen Fragmenten er-

[1]) Var. in D: »du löschst es aus am Kopfe des Horus«. — [2]) Fehlt in D. — [3]) Bei D verderbt: »ich habe dir gegeben das Wasser (?) der beiden (Augen), die sich deinem Gesichte zugesellen in . . . .«. — [4]) Var. in D: »du hast das Auge aufgebrochen«. — [5]) In einem sechsten Falle (2) war eine auffallende sprachliche Analogie grammatischer und lexikalischer Natur mit den Pyramidentexten zu konstatieren hinsichtlich des Gebrauchs des mutmaßlichen Zahlverbums *śn* »zweiter sein«.

haltenen alten Literatur an und reicht er noch in die Zeiten des Alten Reichs oder gar in die vorhergehende Zeit zurück, wie z. B. die Texte von Der el baḥri, die die Geburt und die Thronbesteigung des Königs betreffen, und wie das »Denkmal memphitischer Theologie«? Ist er vielleicht gar seinerseits die Quelle gewesen, aus denen jene oben als Parallelen zitierten Stellen in den Pyramidentexten geflossen waren?

Eine Handhabe zur Beantwortung dieser Frage könnte in gewissen sprachlichen Erscheinungen gesucht werden. So könnte das Wort »gerne riechen« in Vers 6, vorausgesetzt daß es vor dem des ja jedenfalls verderbten D-Textes den Vorzug verdient, für eine jüngere Entstehung des Textes geltend gemacht werden. Das reduplizierte, anscheinend vom Simplex *śn* »küssen« abgeleitete Verbum *śnśn* tritt erst im Mittleren Reich statt des älteren Kausativs *ššn* »einatmen« (mit der Nase, auch von der Nase selbst gesagt) auf. Während es nun später aber durchaus den Eindruck macht, als ob dieses reduplizierte Verbum nur eine falsch etymologisierende Schreibung eben dieses *ššn* sei (wie man ja auch *smsm* für *ssm* »Pferd«, *dd* für altes *ḏdj* »dauern« usw. schreibt, in dem Glauben, daß Wörter, die mit zwei aufeinander folgenden gleichen Konsonanten beginnen, notwendig Reduplikationen sein müßten), kommt jenes im Grabe des Ḥarḥotep neben der alten Form (ib. 344. 346) vor, scheint also für den Schreiber dieses Grabes keineswegs damit identisch zu sein. Beweisend kann aber das Vorkommen jenes Verbums *śnśn*, selbst wenn es erst dem Mittleren Reich angehörte, für das Alter unseres Textes auch nicht sein, da die Möglichkeit besteht, daß es an unserer Stelle nur auf falscher, wenn auch in den Zusammenhang passender Ausdeutung des alten *śnśn* »sich gesellen zu« beruhe, das der zwar im einzelnen vielfach minder gut überlieferte, aber in der Orthographie zum Teil altertümlichere Text von D statt dessen bietet; »das was sich gesellt meinem Gesichte« würde ja auch für das Horusauge als Salbe passen.

Ein besseres Kriterium enthält vielleicht der fünfte Vers, der mittels des Verbums *dj* »geben« auf das Zahlwort *dw* »fünf« anzuspielen scheint. Da das genannte Verbum im Alten Reich augenscheinlich noch seinen ursprünglichen Lautwert *ḏj* gehabt hat[1] und erst im Mittleren Reich mit der allgemeinen Lautverschiebung von *ḏ* zu *d* zu seinem späteren Lautwert *dj* gekommen ist, der sich z. B. in den Varianten für *Ddw* »Busiris«,

[1]) ÄZ. 39. 135. Vgl. auch die Schreibung für , den Namen des Gottes Thoth, Proc. Soc. bibl. arch. 36, 36, allerdings aus einer Zeit, in der das *ḏ* wohl schon zu *d* geworden war.

für *Dd-f-ḥr* (alt *Dd-f-ḥr* wie *Dd-f-rˁ*) verrät[1], so scheint das Wortspiel in unserem Falle dafür zu sprechen, daß der Text erst im Mittleren Reich entstanden sei. Das würde dann aber, da das Grab des Ḥarḥotep spätestens in die 11. Dynastie gehören dürfte, nur kurz vor der ältesten uns erhaltenen Aufzeichnung des Textes gewesen sein können. Es fragt sich indeß, ob der ursprünglich durch bezeichnete Laut des Stammes *dj* »geben« nicht von jeher dem so nahegestanden hat, daß auch ein solches Wortspiel, das ja bekanntlich oft nur auf ziemlich losen Anklängen beruht, zwischen beiden Lauten möglich war.

Für ein wesentlich höheres Alter unseres Textes, als es sich aus diesen nicht beweiskräftigen Indizien ergeben würde, scheint mir nun aber neben der Schreibung , die sich in D in Übereinstimmung mit der Parallele aus den Pyramidentexten (Pyr. 746) für das von B findet, die Behandlung der alten Negation in den Versen 7 und 8 zu sprechen. Ihre Schreibung in B zeigt doch wohl, daß man sie damals (in Dyn. 11) hier nicht mehr erkannte. Anderseits läßt der Zusammenhang doch wohl annehmen, daß, als die Verse in den Text gelangten, das Gegenteil der Fall war. Damals wird man sicherlich den Sinn dieser Sätze noch richtig verstanden haben.

In der Tat hat die Annahme, daß wir es mit einem Text der älteren mythologischen Literatur zu tun haben, der sich hier in einem Totentext des früheren Mittleren Reichs in sekundärer Anwendung erhalten hat, wohl auch mehr innere Wahrscheinlichkeit, als die, daß es sich um eine aus alten Brocken zusammengestoppelte Schöpfung des Mittleren Reichs handle. Der ganze Text macht denn doch zu sehr den Eindruck der Homogenität; er sieht aus, wie aus einem Gusse. So möchte ich denn die Entstehung unseres Fingerzählreimes zum mindesten in das Alte Reich, wenn nicht in noch frühere Zeit zurückweisen. Dieser älteste aller bekannten Reime dürfte also, wenn man Borchardt's neuen chronologischen Ansätzen folgt, jedenfalls noch in das 4. Jahrtausend v. Chr. gehören.

[1]) Verbum I § 457.

Das Pronomen 1. sing. *n-nk* und die Eingangsworte zum 17. Kapitel des Totenbuches.

Von Kurt Sethe.

1.

In der ältesten Fassung des 17. Kapitels des Totenbuches, wie sie uns auf den Särgen des Mittleren Reiches — dort auch schon in mehreren deutlich unterscheidbaren Entwicklungsstufen — entgegentritt, lesen wir an zwei Stellen (am Eingang des Textes, in Abschnitt 1 der neuen Ausgabe von Grapow[1], und weiterhin in Abschnitt 5) da, wo später das Pronomen personale absolutum 1. sing. »ich« erscheint, eine Form mit den Varianten (B), (C), (A, E, F, G), je nachdem die betreffende Handschrift die 1. Person durch , , | oder gar nicht bezeichnet. Und zwar stimmen in diesem Punkte alle Exemplare, die uns bisher aus dem Mittleren Reiche bekanntgeworden sind, überein.

Man hat in diesem Worte *n-nk* (oder *n-nkj*?) bisher allgemein, nicht anders als es die Ägypter selbst später getan haben, eine orthographische Variante jenes Pronomens erblickt, die für die Feststellung seines, bekanntlich noch vielfach bezweifelten Lautwertes wertvoll sein könne. So noch jüngst Lacau, Rec. de trav. 35, 70 und Gardiner, Proc. Soc. bibl. arch. 37, 255, und so auch Grapow in seiner genannten Ausgabe des Textes.

Die beiden in Rede stehenden Stellen lauten in der von Grapow hergestellten bzw. rezipierten Fassung und in der von ihm dazu gegebenen Übersetzung, die beide, wie sich zeigen wird, in Einzelheiten der Berichtigung bedürfen, so:

1. Grapow 4, 3 + 6, 6 und 4, 15 + 6, 10.

M. R.

»Die Rede geschieht. Ich bin Atum, der ich allein war[2].«

---

[1]) Urkunden des ägyptischen Altertums V. Religiöse Urkunden Heft 1, im folgenden zitiert Grapow mit Seiten- und Zeilenziffer. — Auf diese Ausgabe beziehen sich auch die Siglen A, B, C usw. für die Handschriften des Mittleren Reiches. — [2]) Grammatisch richtiger und logischer wäre: »ich war Atum, als ich allein war«.

N. R.

»Die Rede geschieht für den Herrn Atum[1]. Ich bin Atum, als ich im Urgewässer allein war[2].«

2. Grapow 11, 15 und 12, 2.

M. R.

N. R.

»ich war gestern[3], ich kenne morgen.«

Dazu die Glosse: »das ist Osiris«; später in der Hs. H und im Text der Königin Mentuḥotep (Dyn. 13/14)[4] erweitert: »das Gestern das ist Osiris, das Morgen das ist Schu (im Neuen Reich: Reᶜ).«

2.

Daß die Auffassung von der Identität des Ausdrucks mit dem Pronomen , durch das er hier im Neuen Reich ersetzt erscheint, schwerlich richtig sein kann, zeigt schon der Befund an der ersten Stelle. Denn dort folgt dem oben mitgeteilten, mit beginnenden Satze überall ein zweiter »ich bin Reᶜ«, der das Pronomen 1. sing. selbst ebenso regelmäßig überall in seiner gewöhnlichen Schreibung (mit den Varianten , ,) aufweist, wie der erste Satz stattdessen überall sein (und Var.) zeigte. Es leuchtet danach ohne weiteres ein, daß zwischen beiden Wortformen notwendig ein Unterschied bestanden haben muß.

Auf denselben Schluß führt aber auch das doppelte *n* der Form , das bei völlig unerklärlich wäre. denn dieses Pronomen zeigt in seiner alten phonetischen Schreibung (Pyr.) schon ebenso nur éin *n* wie in der Form **eᵉnŏk*, auf die seine koptische Form ⲁⲛⲟⲕ, ⲁⲛⲅ- zurückgehen muß.

Anderseits läßt die Übereinstimmung beider Wortformen in der Konsonantenfolge *nk* am Ende und in der Determinierung durch das Personendeter-

---

[1]) So Grapow, meines Erachtens völlig unägyptisch, s. u. Abschnitt 4. 5. — [2]) Grammatisch richtiger und logischer wäre: »ich war Atum, als ich allein war«.

[3]) Richtiger: »ich bin das Gestern«, denn es liegt, wo das Subjekt bildet, ein Nominalsatz mit nominalem Prädikat (Identitätssatz) vor, nicht einer mit adverbialem Prädikat »ich war (existierte) gestern« (s. meine Arbeit über den Nominalsatz § 8. 9. 56 ff.). Die Glosse bestätigt das ja auch. Grapow's Übersetzung würde ein *m sf* statt des einfachen *sf* als Prädikat erfordern.

[4]) Dieser Text, den Grapow unter die Handschriften des Neuen Reiches einordnet, geht bis zum Abschnitt 19 ganz mit denen des Mittleren Reiches.

minativ aber auch kaum daran zweifeln, daß tatsächlich ein Zusammenhang zwischen ihnen bestanden haben wird. Der Ausdruck *n-nk* wird danach wahrscheinlich eine Ableitung von oder eine Zusammensetzung mit dem Pronomen *ink* »ich«, für das man ihn später genommen hat, darstellen und also selbst auch den Begriff dieses Pronomens als wesentlichsten Bestandteil enthalten haben.

3.

Betrachtet man die zweite der beiden Totenbuchstellen ohne Rücksicht auf die Ausdeutung, die sie im Laufe der Zeit durch die Ägypter erfahren hat (»ich bin das Gestern«) und die sich nicht nur in der Orthographie des Neuen Reiches ( ), sondern auch schon in der Glossierung des Mittleren Reiches (»das Gestern das ist Osiris«) verrät, so läßt der Parallelismus zu dem folgenden Satze »ich kenne das Morgen« für unsern Satz *n-nk śf* wohl am ehesten ein »mir gehört das Gestern«, erwarten, eine Bedeutung, die das im Neuen Reich dafür eintretende in späteren Zeiten in der Tat hätte haben können[1].

Diese lediglich nach dem Zusammenhange zu erratende Bedeutung scheint der pronominale Ausdruck *n-nk* nun auch wirklich überall da zu haben, wo wir ihn sonst in den Totentexten des Mittleren Reiches, und zwar in gleicher Weise neben und von ihm streng unterschieden, antreffen; vgl.

...... »ich bin der, welcher den Hof mit seinen Sohlen durchkreuzt ......, mir gehört der Himmel, mir gehört die Erde«, Ḥarḥotep 561/2.

»mir ist *P* gegeben, mir gehört *Dp*«, Lacau, Text relig. 75, 11.

»mir gehört *P*, mir gehört *Dp*, mir gehört das *šḫn*, das vor dem Hause des Horus ist«, ib. 72, 26.

»mir gehört die Große (Buto oder die unterägyptische Krone), mir gehört das große Auge«, ib. 72. 33 (ebenda Z. 35 »ich«).

»mir gehört die Ringelschlange, mir gehört mein Auge«, ib. 80, 32; es folgt »ich bin Horus, der sein Auge (d. i. die Uräusschlange oder die Krone) aufgesetzt hat«.

»mir gehört das *śnw·t*-Haus«, ib. 77, 25 (ebenda Z. 29 »ich«).

[1]) Siehe Erman, ÄZ. 34, 50 und vor allem Gardiner. ÄZ. 41, 135. wo die Erscheinung zuerst richtig erkannt ist.

»mir gehört das Schreiben«, ib. 72, 30 (ebenda »ich«).

Diesen völlig eindeutigen Stellen steht nur eine scheinbar zweideutige gegenüber, die uns direkt zu dem oben an erster Stelle angeführten Totenbuchzitat aus dem Anfange des Kapitels 17 hinüberführt:

»ich kam, damit ich meine . . . . . . in Besitz nähme und meine Würde empfinge, ... (*n-nk tm*), als ihr noch nicht entstanden waret, o Götter«, Lacau, Text. relig. 78, 25.

Es ist klar, daß hier die Übersetzung »ich war Atum, als ihr noch nicht entstanden waret, o Götter« ebensowenig einen vernünftigen Sinn gäbe, wie an jener Totenbuchstelle das anscheinend dort stehende »ich war Atum, als ich allein war«. In beiden Fällen wäre in diesen Sätzen, wenn sie wirklich von Haus aus so zu verstehen gewesen wären, gesagt, daß der Redende zur Zeit der Weltschöpfung Atum gewesen sei, mithin es in der Gegenwart nicht mehr sei. Tatsächlich denkt aber in dem Lacau'schen Totentext der Redende gar nicht daran, sich mit Atum oder auch dem Sonnengott überhaupt zu identifizieren. Er setzt sich darin vielmehr dem Gotte *Ḥkꜣ*, der Personifikation des Zaubers[1], gleich und bezeichnet sich u. a. als »Erben des Reᶜ-Atum« (Z. 23), »den der Alleinherr (d. i. der Sonnengott) geschaffen hat, als es noch nicht zwei Dinge (d. h. nichts außer ihm) gab, als er sein eines Auge aussandte, als er noch allein war ( ) mit dem, was aus seinem Munde gekommen war (d. i. seinem Worte)«. So heißt es dort in Z. 5 ff. mit offenkundigem Anklang an die Worte, die im Eingange des Totenbuchkapitels den Worten (var. ohne , s. u.) folgen, »als ich noch allein war« ( ) bzw. »als ich noch allein im Urgewässer war« ( ).

4.

In Wahrheit ist an der einen Stelle wie an der andern, bei Lacau a. a. O. wie im Totenbuch Kap. 17, gar nicht vom Gotte Atum die Rede, sondern es liegt das Wort »Alles«, »das All«, vor, das sich aus dem attributiven Gebrauch im Pseudopartizip, wie er in »alle Götter« (Pyr. 1465 a; desgl. 998 mit geschrieben), »die ganzen beiden Länder«, »das ganze Land«, »alle Welt« (oft determiniert mit) und ähnlichen Ausdrücken vorliegt[2], zu selbständigem, substantivischem Gebrauch entwickelt hat, gerade

[1]) Vgl. dazu Gardiner, Proc. Soc. bibl. arch. 37, 255 ff. — [2]) Verbum II § 1004.

wie in dem seit dem Mittleren Reich nachweisbaren Prädikat des Sonnengottes oder des Osiris »Herr des Alls«, das aus dem attributiven Gebrauch von »ganz« hervorgegangen ist, wie es in »das ganze Land« (eig. »das Land bis zu seinem Ende«) vorliegt. Auch ein aus dem analogen abgeleitetes synonymes Substantiv für »Alles« *mj-ḳd* kommt gelegentlich vor[1].

Das substantivisch gebrauchte *tm* »das All« ist vereinzelt bereits in den Pyramiden zu belegen:

»dir gehört Alles, Pyr. 1489 *b*; es folgt einmal »so sagen die Götter«, das andere Mal »so sagst du«, nämlich du Horus zu mir dem verstorbenen König.

»dir gehört Alles«, Var. (P.) »diesem P. gehört Alles«, Pyr. 942 *b*.

Häufig ist es in der von Lacau gesammelten Totenliteratur des Mittleren Reiches und der vorhergehenden Übergangszeit:

»mir ist das All ganz gegeben«, Lacau, Text. relig. 72, 34[2].

»dem Alles geholt, dem Alles gebracht wird«, Lacau, Ann. du serv. 5, 239 (von Osiris gesagt).

Speziell ist der Ausdruck »der Herr des Alls«, der als Vorläufer des obenerwähnten anzusehen ist, als Titel des weltbeherrschenden Sonnengottes öfters zu belegen; dabei wird der ganze Ausdruck dann ebenso wie dieses *Nb-r-ḏr* nicht selten mit dem Determinativ des Gottes versehen, so daß man dann dasselbe Schriftbild vor sich hat, das Grapow zu der irrigen, ganz und gar unägyptisch klingenden Übersetzung »der Herr Atum« verführt hat:

»ich bin Atum, der Herr des ganzen Alls«, Lacau, Text. relig. 4, 14.

»es jubelt das Gefolge des Herrn des Alls«, ib. 86, 53.

»wie der Herr des Alls«, ib. 86, 161, wo die Parallelstellen die Sinnvariante »wie Atum« haben.

»die vor dem Herrn des Alls seienden«, ib. 78, 3, vielleicht auch schon ebenso aus einem ursprünglichen »alle meine Vorfahren

[1]) Siehe unten (Lacau, Ann. du serv. 5, 239). Vgl. Urk. I 107. 108; ganz ähnlich in der von Reisner aufgefundenen Biographie des *Nḫbw*.

[2]) Ebenso »dem das All ganz gegeben ist« als Prädikat des Sonnengottes, Berlin Pap. 3055, 17, 4 (Amonsritual).

insgesamt« mißverstanden, wie Totb. 17 (Grapow 30, 6) der Ausdruck *imj-w-bꜣḥ*, der ursprünglich die »Vorfahren« des redenden Toten bezeichnete, in »die Götter, die vor Reʿ sind« umgedeutet worden ist (Grapow 30, S. 17).

N. N. »in dieser seiner (dieses N. N.) Würde als Herr des Alls«, Gautier-Jéquier, Fouilles de Licht pl. 23, 37.

Als Beispiele dieses Ausdrucks *nb tm* »Herr des Alls« aus späterer Zeit seien folgende Stellen genannt:

»erschienen als Herr des Alls«, von Amun gesagt, Mar. Abyd. I S. 37.

»deine Augen sind der Herr des Alls (lies *nb tm·w*)« Erman, Zaubersprüche für Mutter und Kind, Rs. 5, 1.

»Herr des Alls, im Nun geschaffen«, von Ptah als ältestem aller Götter und Weltschöpfer gesagt, Berlin Pap. 3048, 10, 3/4 (Hierat. Pap. II Taf. 44).

Hier scheint das *tm* unter dem Einfluß des später zu zusammengezogenen »alle Welt« (s. o.) als »die Menschheit« gedeutet zu sein.

5.

Daß wir eben diesen Ausdruck *nb tm* »Herr des Alls«, zum Teil in der gleichen Umdeutung des *tm*, auch im Eingange des Totenbuchkapitels 17 in dem ersten, mit *ḫpr md·t* beginnenden Satze, wie er in der erweiterten Fassung des Neuen Reiches sich darstellt, , vor uns haben, ist klar. Die Varianten, die sich dort für das von Grapow rezipierte (so nur Cc.; Ta.; Ja. La. An. Juiya) in der Mehrzahl der Handschriften finden, zeigen das so deutlich, daß sie von Rechts wegen auch Grapow hätten stutzig machen und vor seiner unmöglichen Übersetzung »der Herr Atum« hätten bewahren sollen:

Pd.

Da. (ebenso mit doppeltem *m* Ag.)

Bb.

Pe.

Nu.

Ap. Le. (ebenso mit doppeltem *m* Ba.).

Auch die Fassung der Spätzeit, die das Wort *nb* »Herr« über Bord geworfen hat, »es geschieht das Reden der Menschheit«, hat, so unsinnig sie an sich auch ist, doch noch richtig das Bewußtsein bewahrt, daß hier der Name des Gottes Atum nicht genannt war.

Das »für den Herrn des Alls«, das hier im Neuen Reiche den alten Eingangsworten des Textes »es geschieht, daß (von mir) geredet wird«[1] recht sinnlos zugefügt erscheint, ist nun aber selbst offenbar nichts weiter als eine irrige Verdopplung der Worte des unmittelbar darauf folgenden zweiten Satzes , die schon dem alten Texte des Mittleren Reiches angehörten und die ihrerseits — daran kann jetzt kein Zweifel mehr sein — ursprünglich »mir gehört das All«, bzw. im Zusammenhang der Stelle »mir gehörte das All, als ich allein war«, bedeutet haben müssen.

Dieser Deutung der Worte *n-nk tm* des zweiten Satzes unserer Totenbuchstelle entspricht denn auch die Schreibung, die das Wort *tm* hier in den älteren und besseren Handschriften des Mittleren Reiches aufweist: B, C, G, D. Es fehlt ihm also das Götterdeterminativ, das dieselben Handschriften anderwärts bei dem Gottesnamen Atum ebenso regelmäßig wie bei anderen Götternamen, jede in ihrer Art, zu geben pflegen (B, C, G). Nur die beiden Handschriften E und F, deren Text sich auch sonst vielfach als jünger erweist und nicht selten zu der Auffassung des Neuen Reiches hinüberführt, haben an unserer Stelle die von Grapow rezipierte Schreibung , und der Sarg der Königin Mentuḥotep aus der 13./14. Dynastie, der wie gesagt mit den Texten des Mittleren Reiches geht, aber zeitlich dem Neuen Reiche schon ganz nahesteht, hat .

Von diesen jüngeren Texten, die das *tm* von *n-nk tm* »mir gehörte das All« also wirklich schon für den Namen des Gottes Atum genommen haben, hat der zuletzt genannte auch das alte bereits durch ersetzt; er liest also schon ganz wie der Text des Neuen Reiches »ich war Atum«. Auch die Handschrift E hat nach Grapows Angabe dieses ; dort ist es aber korrigiert, entweder aus ursprünglichem oder in dieses (Grapow 7, 17).

[1]) Diese Worte gehören im Mittleren Reiche, wie schon ihre Schreibung mit schwarzer Farbe zeigt, noch nicht wie später zum Kapiteltitel, der seinerseits rot geschrieben ist, sondern noch zum Texte selbst. Es sind Worte, die der Tote spricht; vgl. dazu die Fassung in den Handschriften E und F: »Spruch für das Herausgehen am Tage aus dem Totenreich durch den N. N.; er sagt: ‚Es geschieht, daß geredet wird'.« Grapows Auffassung, daß sie der gewöhnlichen Formel *dd mdw* »Worte sprechen« entsprächen, wird aber auch durch die Fassung der Handschrift B widerlegt, wo der Titel »Herausgehen am Tage« selbständig in einer wagerechten Zeile über dem Text steht, der selbst in senkrechten Kolumnen geschrieben ist und so beginnt: »Worte sprechen: ‚Es geschieht, daß geredet wird'.« — Daß als latentes logisches Subjekt des Infinitivs *md·t* »Reden« nur die 1. Person sing. zu verstehen ist, findet in den Varianten »es geschieht, daß ich rede« der Hs. Aa., einer der besten und ältesten Handschriften des Neuen Reiches, und »ich gerate ins Reden« (d. i. ich beginne zu reden) der Hs. Ag. seinen deutlichen Ausdruck durch den ägyptischen Schreiber.

Obwohl hiernach die Umdeutung des alten »mir gehörte das All« in das wenig sinnvolle »ich war Atum« noch bis ins Mittlere Reich hinein zurückzuverfolgen ist — wie ja auch die Umdeutung des alten »mir gehört das Gestern« in das spätere »ich bin das Gestern« nach Ausweis der zugehörigen Glosse schon im Mittleren Reiche eingetreten sein mußte —, hat dennoch eine der Handschriften des Neuen Reiches, die sich vielfach als alt erweisende Hs. Aa., in ihrer Wiedergabe der Eingangsworte des Kapitels den ursprünglichen Wortlaut noch treuer bewahrt und läßt seine eigentliche Bedeutung zum Teil noch deutlich erkennen. Sie hat so: , also bis auf das Gottesdeterminativ noch ganz korrekt; auch das dem ersten Satze angehängte unsinnige *n nb tm* »für den Herrn des Alls«, das durch Verdopplung des *n-nk tm* hervorgegangen zu sein schien, fehlt hier noch.

Diese eben erwähnte Verdopplung wird übrigens selbst wohl eine derartige konservative Schreibung, die das des alten *n-nk tm* noch bewahrte und die zugleich auch die Umdeutung des *tm* in Atum noch nicht aufwies, zur Voraussetzung haben. Ja vielleicht darf man noch einen Schritt weitergehen und auf eine hieroglyphische Handschrift als Quelle dieses Versehens schließen; denn nur im Hieroglyphischen sieht ja ein mit ungenau ohne Henkel geschriebenem einem gleich.

6.

Wie an der hier besprochenen Stelle des Totenbuches das (so wird man mit den besten Handschriften jetzt lesen) »mir gehörte das All (oder Alles), als ich noch allein war« bedeutet, so sind natürlich auch an der analogen Stelle Lacau, Text. relig. 78, 25, die oben in Abschnitt 3 mitgeteilt wurde, die Worte zu übersetzen: »mir gehörte das All, als ihr noch nicht entstanden waret, o Götter«. Die Variante , die der Paralleltext hier für das *n-nk tm* bietet und die mit der Schreibung des Prädikates *nb tm* »Herr des Alls« an der oben in Abschnitt 4 zitierten Stelle Lacau, Text. relig. 86, 161 zu vergleichen ist, zeigt gleichfalls, daß es sich auch hier keineswegs um eine Nennung des Gottes Atum handelt. Das schienen ja auch andere Stellen des Textes auszuschließen, in denen sich der Redende als Geschöpf des Sonnengottes und Erben des Atum bezeichnete.

7.

Wie ist der Ausdruck »mir gehört«, den wir im vorstehenden kennengelernt haben, nun aber sprachlich zu erklären? Es kann wohl kein

Zweifel sein, daß er in seinem Endbestandteile *nk* das Pronomen absolutum 1. sing. *ỉnk*, mit dem er später verwechselt worden oder zusammengefallen ist, enthält. Der übrigbleibende Anfangsbestandteil *n* aber wird dasselbe besitzanzeigende Element sein, das wir in der Präposition des Dativs *n* (ⲛ̄-, ⲛⲁ⸗), in dem Genitivexponenten *nj* (ⲛ̄-), eigentlich die von dieser Präposition abgeleitete Nisbeform *n·j* »gehörig (dem und dem)«, und in dem Ausdruck *n-św* »er gehört (dem und dem)«, eigentlich »ein Gehöriger ist er (in bezug auf den und den)«, vor uns haben.

Dem zuletzt genannten Ausdruck *n-św* und dem zugehörigen »ich gehöre« (dem und dem oder zu der und der Gesellschaft), das ein Pronomen 1. sing. als Gegenstand des Besitzes enthält und dem der Name des Besitzers zu folgen pflegt, steht unser »mir gehört (das und das)«, das ebenfalls ein Pronomen 1. sing., aber als Besitzer, enthält und dem der Gegenstand des Besitzes zu folgen pflegt, als Gegenteil gegenüber. Während dort in *n-św*, *n-wj* das besitzanzeigende Element voraussichtlich dasselbe Nisbeadjektiv ist, das attributiv gebraucht als Genitivexponent dient (*prj nj śn-k* »das Haus deines Bruders«, eigentlich »das deinem Bruder gehörige Haus«), hier aber prädikativ gebraucht ist (*nj-wj šmś·w-k* »ich gehöre zu deinem Gefolge«, eigentlich »ein Gehöriger bin ich zu deinem Gefolge«), wird bei uns in *n-nk* die Präposition des Dativs *n* selbst vorliegen.

Unregelmäßig ist dabei nur die Voranstellung des dativischen Prädikats vor das Subjekt im adverbialen Nominalsatze und die Verbindung der Präposition mit einem Pronomen absolutum, das dabei wie ein Substantiv behandelt erscheint, anstatt der sonst üblichen Suffixverbindung. Beides wird miteinander zusammenhängen und in der starken Betonung des Pronomens seinen Grund haben.

Für die Voranstellung des Dativs ist das oben Abschnitt 4 zitierte *n-k tm* »dir gehört Alles« der Pyramidentexte zu vergleichen. Zu der Verwendung des Pronomens *ỉnk* nach Art eines genitivischen Substantivs aber bilden die neuägyptischen Ausdrücke wie »dieser Diener von mir«, »ein Diener von dir« eine Parallele.

Entwicklungsgeschichtlich betrachtet ist die Suffixverbindung, wie sie das eben erwähnte *n-k* »dir« (ⲛⲁⲕ) enthält, ja als starke Verkürzung eines ursprünglichen Ausdrucks **n-kw* »für dich« anzusehen, in dem das alte Pronomen absolutum *kw* »du« dem in *n-nk* »mir gehört« enthaltenen Pronomen absolutum *ỉnk* »ich« entsprach. Während nun das kurze, nur éinen starken Konsonanten enthaltende *kw* sich als Enklitikon wie von selbst zu *k* verkürzte, mußte eine entsprechende Verkürzung von *ỉnk*, das zwei starke Konsonanten enthielt, *nk* ergeben, eben wie wir es wirklich ohne das *ỉ* in unserm *n-nk* finden. Daß in diesem *n-nk* aber nicht das dem *kw* in Form und Gebrauch sonst entsprechende kürzere Pronomen 1. sing. *wj* (alt *jw*), das verkürzt als »Suffix« *j* in dem gewöhn-

lichen *n-j* »mir« (ⲛⲁⲓ) vorliegt, sondern die ganz eigenartig gebildete und unter den alten Pronomina absoluta isoliert dastehende vollere Form *ỉnk* verwendet ist, wird eben in den Betonungsverhältnissen seinen Grund haben. *ỉnk* (ⲁⲛⲟⲕ) ist ja überall die emphatische Ausdrucksform für das stark betonte »ich«.

8.

Auf eine etwas abweichende Erklärung des Ausdrucks »mir gehört« wird man geführt, wenn man das Koptische und die semitischen Sprachen zum Vergleich heranzieht. Dort wird das betonte »mir« nicht durch die direkte Verbindung der Dativpräposition mit dem Pronomen absolutum ausgedrückt, wie sie nach der oben ins Auge gefaßten Erklärung in unserem Falle vorliegen würde, sondern das Pronomen absolutum wird dem regelmäßig mittels des Suffixes gebildeten Ausdruck für »mir« zur Verstärkung, gleichsam als Apposition, zugefügt. Man sagt ⲛⲁⲓ ⲁⲛⲟⲕ, لِى أَنَا, לִי אֲנִי[1]. Hiernach könnte in unserm die Zusammenziehung eines entsprechend gebildeten *nj ỉnk* gesucht werden, bei der das im Innern der Wortverbindung stehende doppelte vokalische Aussprache angenommen haben oder gar ganz verschwunden gewesen sein könnte.

Im Semitischen findet sich auch die Voranstellung des dativischen Prädikats, wie sie in dem oben zitierten und in unserm festzustellen war, nicht selten, doch genügt alsdann meist eben diese Voranstellung zur Hervorhebung, und es bedarf daher der Hinzufügung des Pronomen absolutum nicht mehr[2].

Der eigenartige Gebrauch, der uns in unserm »mir gehört« entgegengetreten ist, hat übrigens offenbar nur ein kurzes Leben gehabt. Wir konnten ihn nur in der religiösen Literatur des Mittleren Reiches nachweisen. Die Behandlung der beiden Stellen aus dem 17. Kapitel des Totenbuches zeigte deutlich, daß er noch innerhalb dieser Periode wieder abgekommen ist. Es wäre wohl möglich, daß der oben in Abschnitt 3 erwähnte Gebrauch von »ich« und anderen Pronomina absoluta (wie »du«, »er« usw.) im Sinne von »mein ist«, »mir gehört«, der seit dem Neuen Reiche zu beobachten ist, die direkte Fortsetzung davon gewesen sei. An sich unsinnig, wie dieser Gebrauch ist, würde er daraus seine Erklärung finden; er würde dann eine Verstümmlung der durch unser vertretenen Ausdrucksweise des Mittleren Reiches darstellen.

Nachtrag: Erman weist mich auf den männlichen Personennamen (Newberry, Benihasan I S. 15) hin, der gewiß »mir gehört er (der Junge)« bedeuten und somit unser *n-nk* enthalten wird.

[1]) Z. B. לָכֶם אַתֶּם »euch«, Hagg. 1, 4 (vorher das Subjekt des Satzes). — [2]) Z. B. לוֹ אֲנַחְנוּ »ihm gehören wir«, Psalm 100, 3.

Die angeblichen Schmiede des Horus von Edfu.

Von Kurt Sethe.

In dem Mythus des Horus von Edfu, wie er uns durch die von Brugsch und Naville veröffentlichten Texte des Tempels von Edfu[1] bekannt ist, spielen die , oder (seltener auch oder geschrieben) des Gottes, nach denen auch einer seiner Priester den Titel oder führte[2], eine gewisse Rolle. Es sind die Leute, die den Gott beim Kampf gegen seinen Feind, das Nilpferd, begleiten und unterstützen.

Obwohl sie in den Texten und Darstellungen überall nur in dieser Weise als bewaffnete Jagd- oder Kampfgenossen des Gottes auftreten und obwohl das Wort *mśn* nach seiner ganzen Anwendung und nach der Determinierung, die es an einzelnen Stellen erfährt, gerade eben diese Funktion der Leute, ihre Arbeit ( ), das Harpunieren, zu bezeichnen scheint[3], hat Brugsch die Bezeichnung dennoch einerseits mit dem koptischen Worte ⲃⲁⲥⲛⲏⲧ (ⲃⲉⲥⲛⲓⲧ) χαλκεύς, anderseits mit der altägyptischen Berufsbezeichnung identifiziert und demzufolge die *mśn·w* des Horus von Edfu für »Schmiede«, »Metallarbeiter« erklärt[4].

Maspero hat hieraus dann in einer Abhandlung, die er dem Gegenstande gewidmet hat[5], scharfsinnige Schlüsse gezogen, deren Ergebnis, wenn es zuträfe, merkwürdig genug wäre. Er glaubte in der Sage von den »Schmieden des Horus von Edfu«, mit denen dieser Gott den Kampf gegen Seth ausgefochten haben sollte, das ferne Echo vorgeschichtlicher Begebnisse zu vernehmen; es sollte sich darin, so meinte er, eine Erinnerung an das Eindringen eines im Besitze des Kupfers oder gar des Eisens befindlichen afrikanischen Stammes in das selbst noch im Steinzeitalter lebende Ägypten erhalten haben.

---

[1]) Brugsch, Die Sage von der geflügelten Sonnenscheibe. Naville, Textes relatifs au mythe d'Horus. — [2]) Dümichen, ÄZ. 1867, 6 Anm.

[3]) »Horus von Edfu kam, seine Begleiter hinter ihm als *mśn·w*, das Göttererz und der Strick ( ) in ihren Händen, *wꜥ* genannt, sie schlagen die Krokodile und Nilpferde«, Naville, a. a. O. pl. 13, 8, vgl. ib. 22, 2 und 14, 2. 8. 17, 9 (s. u.); »der gute *mśn*, der an der Spitze (des Schiffes) steht« als Beischrift eines Mannes, der dabei ist, das Nilpferd zu erstechen, ib. pl. 13. — Der Ausdruck kommt auch auf Horus von Edfu selbst angewendet vor und ist dabei durch ein Bild determiniert, das diesen Gott beim Harpunieren zeigt: Brugsch, Dict. géogr. 378.

[4]) Brugsch, a. a. O. S. 31. — Wb. 704. — [5]) Les forgerons d'Horus et la légende de l'Horus d'Edfou, erschienen in der Zeitschrift L'Anthropologie II 401 ff., wiederabgedruckt in M.'s Études de mythologie et d'archéologie (Bibl. égyptologique) II 313 ff.

Dieser geistvolle Gedanke ist auf fruchtbaren Boden gefallen. Die »forgerons d'Horus« und die »invasion Horienne«, ausgeführt von einer »tribu du faucon«, spuken seitdem in den Arbeiten, die sich mit der Vor- und Urgeschichte Ägyptens beschäftigen, immer wieder herum.

Tatsächlich beruht die ganze Hypothese aber nur auf jenen beiden, auf Brugsch zurückgehenden Identifikationen des Wortes *mśn* und diese sind offenbar unrichtig.

Das Wort [Hierogl.], in seiner älteren Schreibung [Hierogl.], anscheinend die wie [Hierogl.] *nw·tj* »der Städter« geschriebene Nisbeform eines Femininums, mit dem auf *tj·w* ausgehenden Pluralis [Hierogl.] oder [Hierogl.], hat mit der Metallarbeit nicht das Mindeste zu tun, sondern bezeichnet den »Bildhauer«, der Statuen oder Figuren (Rundskulpturen) lebender Wesen in Holz oder Stein meißelt. So finden wir das Wort in den Beischriften der Grabbilder des Alten Reichs[1], so auch im Mittleren Reich z. B. in der Inschrift des Bildhauers [Hierogl.] (Louvre C. 14) und in der Geschichte des Sinuhe (B. 302, Ostrak. Lond. 5629) verwendet. So ist es auch in dem Ritual, das den Dienst an der Statue des Toten betrifft, gemeint[2], und so ist es endlich auch in der Rosettana und den verwandten Dekreten aus der Zeit des Ptolemaios Epiphanes gebraucht[3].

Dabei ist das Wort, soviel mir bekannt, immer nur in der oben angeführten Weise, d. h. mit dem Wortzeichen des Knochens, ohne andere phonetische Komplemente als die Endung *tj* (bzw. *tj·w*), geschrieben. Dafür, daß es den gleichen Stamm *mśn* gehabt habe wie die Bezeichnung der Leute des Horus von Edfu und daß es also *mśn·tj* zu lesen sei, fehlt es demnach an jedem Anhalt. Da der Knochen selbst *ḳś* (ⲕⲁⲥ) hieß und sein Bild als Hieroglyphe den phonetischen Wert *ḳś* (vgl. *ḳśn* »elend«) hat, so würde man das uns beschäftigende Wort a priori *ḳś·tj* lesen und darin ein Derivat von *ḳś* »Knochen« erblicken: »der Knochenarbeiter«, eine Benennung, die der Bildhauer von der Knochenschnitzerei oder von dem Arbeiten mit Knochenwerkzeugen bekommen haben könnte.

Fällt somit die Identifikation von [Hierogl.] und kopt. ⲃⲁⲥⲛⲏⲧ in sich zusammen, so ist damit auch der Gleichsetzung des Wortes [Hierogl.] bzw. [Hierogl.] mit ⲃⲁⲥⲛⲏⲧ der Grund entzogen, denn sie war ja nur über das gleichfalls mit dem Zeichen des Knochens geschriebene Wort [Hierogl.] möglich. Hierzu kommt noch eins: die Bezeichnung der Leute des Horus von Edfu

[1]) LD. Text I 59. Steindorff, Ti 133. 134. Capart, Rue de tombeaux 33. Davies, Deir el Gebrawi I 14. Vgl. Urk. I 65. — [2]) Schiaparelli, Libro dei funerali I 68ff. (Memorie acad. dei lincei vol. VIII, 1883); II 269ff. (a. a. O. vol. VII, ser. 4a. 1885). — [3]) Urk. II 190. 2. 226, 9. wo es von der Statue des Königs und des Gottes, der ihm das Siegesschwert reicht, heißt, sie sollen gemacht sein »in der Arbeit der Bildhauer Ägyptens« (τὸν τῶν Αἰγυπτίων τρόπον).

wird meist, in den von Naville veröffentlichten mythologischen Texten sogar stets, ohne das *tj* geschrieben, das doch für die Identifikation mit ϧⲁⲥⲛⲏⲧ die notwendige Voraussetzung sein müßte. Es scheint nach dem tatsächlichen Befunde durchaus möglich, daß das in Varianten wie , usw. gelegentlich auftretende, meist aber fehlende bei *mśn* keine ernstliche Bedeutung hatte, sondern nur als ein entwerteter Zusatz anzusehen ist[1], wie das in hieroglyphischen Texten der griechisch-römischen Zeit so häufig der Fall ist[2]. Auf jeden Fall würde die Form *mśn·tj*, falls sie dennoch wirklich neben *mśn* (bzw. *mśn·w*) existierte, nach dem tatsächlichen Befunde wohl nur eine seltenere Nebenform, nicht die gewöhnliche Form des Ausdrucks gewesen sein können.

In der Tat finden wir das Wort, wo es uns hieratisch geschrieben begegnet, ohne geschrieben: Pap. de Boulak I pl. 14, l. 3 (röm. Zeit). So vor allem auch an der ältesten Stelle, an der es überhaupt bisher belegt ist, Lacau, Text relig. 20, 35 (M. R.):

»du setzest dich in das Götterschiff (*dp·t nṯr*), du jagst das Nilpferd in dem gewundenen See, jeder Gott ist dein *mśn·w*«.

Beachtenswert sind die Varianten, die das Wort *mśn·w* in den Paralleltexten zu dieser Stelle hat. Der eine schreibt es , also mit dem Zeichen des Knochens, das es auch in den griechisch-römischen Texten des Edfu-Tempels zu erhalten pflegt und das es auch in dem eben zitierten Bulaker Papyrus hatte. Der andere Paralleltext schreibt dagegen mit dem Zeichen , mit dem wir unser Wort in den von Naville veröffentlichten Texten vereinzelt einmal, und zwar ohne phonetische Komplemente, geschrieben finden:

»die *mśn·w* sind geschart um ihren Herrn«, Naville, Text. rel. au mythe d'Horus, pl. 14, 5, wo die Parallelstellen ib. 3. 8 haben.

Mit dem Zeichen, das an dieser Stelle als Wortzeichen für unser Wort *mśn* verwendet erscheint, pflegt sonst die Ortsbezeichnung geschrieben zu werden, die eine Kultstätte des Horus von Edfu bezeichnet und in den Texten ständig im Zusammenhang mit den *mśn·w* des Horus von Edfu und mit der Vernichtung seiner Feinde genannt wird. Wie die phonetischen Schreibungen , , (Naville, a. a. O. pl. 17, 10 ff.) lehren, ist auch

[1]) Hiergegen könnte nur die oben S. 50 Anm. 3 zitierte Schreibung mit sprechen.

[2]) Vgl. Junker, Gramm. der Dendera-Texte § 45, 2. 46 und ÄZ. 49, 33.

dieser Name *mśn* oder *mśn·t* zu lesen. Brugsch und Maspero sahen darin, in folgerichtiger Konsequenz ihrer Deutung der *mśn·w*-Leute, eine »Schmiede« oder »Metallarbeiterwerkstatt«, die im Tempel von Edfu wie an einigen andern Orten Ägyptens für die »Schmiede« (*forgerons*) des Horus von Edfu eingerichtet gewesen sei.

Das Zeichen [hieroglyph], das wir in allen diesen Stellen mit dem Zeichen des Knochens [hieroglyph] abwechseln sehen, kommt in den Texten des Horus-Mythus von Edfu noch zweimal vor als Ideogramm eines Wortes *bb*, das ein Gerät zur Nilpferdjagd zu bezeichnen scheint:

[hieroglyphs] »seine Begleiter waren mit ihm (dem Gotte) als *mśn·w*, seine Schiffe, seine *bb*-Geräte, seine Lanzen, sein Strick, sein *mʿbȝ*-Spieß, seine Waffen«, Naville, a. a. O. pl. 22, 22; vgl. pl. 25, 53 mit der Variante [hieroglyphs].

[hieroglyphs] »seine *mśn·w*, seine Begleiter waren um ihn mit seinem Erze, mit seinen *bb*-Geräten, mit allen seinen Stricken«, a. a. O. pl. 17, 9.

Statt des Zeichens [hieroglyph], dessen genauere Zweckbestimmung ich Archäologen überlassen muß, scheint unser Wort *mśn* durch das Zeichen des Holzes [hieroglyph] determiniert zu sein in der Variante [hieroglyphs] »*Mśn*-Haus«, die Piehl, Inscr. II 79 bezeugt und die Grapow irrig *Ḥ·t-mśnḫt* lesen wollte[1]. Das gleiche Determinativ findet sich in der oben zitierten Stelle Papyrus de Boulak I pl. 14, l. 3, wo es ganz ähnlich wie an der Lacau'schen Stelle und an der ersten der beiden eben zitierten Edfu-Stellen heißt: »Horus von . . . . . ist mit ihm [hieroglyphs] »als guter *mśn*«.

Was diese und andere Stellen bereits erkennen lassen konnten (s. oben S. 50 Anm. 3), das wird durch das oben angeführte älteste Zeugnis (Lacau a. a. O.) außer jeden Zweifel gesetzt: unser Wort *mśn* kann nichts anderes bedeuten als den Harpunierer oder Harpuniergehilfen bei der Nilpferdjagd. Die Konstruktion als Prädikat eines Nominalsatzes mit dem [hieroglyph] der Identität, wie sie hier und zum Teil an den obengenannten andern Stellen vorliegt, läßt in dem Zusammenhange, in dem der ganze Satz auftritt, keine andere Deutung zu.

Ist dem so, so erklärt sich nun vielleicht auch das Zeichen des Knochens bei unserm Worte. Die Harpunen der Ägypter hatten bekanntlich in der ältesten Zeit Knochenspitzen; das lehren zahlreiche Funde aus den alten Gräbern und

[1]) Wortbildungen mit dem Präfix *m* (Abh. Akad. Berl. 1914, 5) S. 29.

die Beschreibung der Harpune bzw. des Jagdspießes für die Nilpferdjagd in den Pyramidentexten (Pyr. 1212*d*). Auch das Wort *mȝw·t* »Stab«, das an dieser Stelle den Schaft der Harpunierlanze bezeichnet, wird bekanntlich seit dem Mittleren Reich wie andere Wörter für Rohr und Schilf mit dem Zeichen des Knochens geschrieben. Das Wort *mśn·w* »Harpunierer« selbst könnte seiner Bildung nach eventuell eine Ableitung mit dem Präfix *m* von dem Namen des Zweizacks *śn* gewesen sein, der in den Darstellungen des Edfu-Tempels die ständige Waffe der *mśn·w* bei der Erlegung des Nilpferdes und sonst bildet. Freilich sollte man dann aber erwarten, daß das Wort *mśn·w* auch mit dem phonetischen Zeichen *śn* geschrieben werde; das ist indes nicht der Fall.

Jedenfalls hat aber das Wort *mśn·w* »Harpunierer« mit *kś·tj* (?) »Bildhauer« und mit ϩⲁⲥⲛⲏⲧ »Erzarbeiter« nicht das Mindeste zu tun.

Zum Inzest des Snefru.[1]

Von Kurt Sethe.

Meine Erklärung der genealogischen Inschrift im Grabe des *Ḥʿ-f-Śnfrw* (LD. II 16) und der Schluß, den ich daraus zog, daß der Prinz *Nfr-mȝʿt* von König Snefru mit seiner eigenen Tochter erzeugt worden sei, ist neuerdings von H. Sottas in einem Aufsatz, der mir erst kürzlich bekannt geworden ist (Rev. égyptol. 14. 150), angefochten worden. Nach ihm soll jene Inschrift, die wörtlich so lautet: »le roi Snefrou, sa fille aînée de son sein *Nfrt-kȝw*, leur fils *Nfr-mȝʿt*, son fils *Ḥʿf-Śnfrw*« nur besagen, daß *Nfr-mȝʿt* der Enkel des Snefru gewesen sei, indem das *sȝ-śn* »leur fils« ihn gleichzeitig als Sohn seiner Mutter *Nfrt-kȝw* und — gänzlich überflüssigerweise — als Enkel seines soeben erst als deren Vater genannten Großvaters Snefru bezeichnete.

Ich kann eine solche unnatürliche und doppelsinnige Auslegung des Wortes *sȝ* »Sohn« als Sohn und Enkel, zumal in einer solchen Genealogie, nicht als möglich zugeben. Läge wirklich nur ein Abstammungsverhältnis vor, wie es Sottas annehmen will, so müßte für mich die Inschrift so abgefaßt sein: »König Snefru, seine Tochter *Nfrt-kȝw*, ihr Sohn (*sȝ-ś* »son fils«, nicht *sȝ-śn* »leur fils«) *Nfr-mȝʿt*, sein Sohn *Ḥʿf-Śnfrw*«. Das Fehlen einer anderweitigen Angabe des Vaters des *Nfr-mȝʿt* in der Genealogie und die Tatsache, daß derselbe *Nfr-mȝʿt* anderwärts wirklich den Titel »Königssohn« führt und ein Amt bekleidet, das zu seiner Zeit nur Königssöhne bekleideten, das des Oberrichters und Wesirs,

[1]) Vgl. ÄZ. 50, 57.

rechtfertigen in meinen Augen vollkommen die natürliche Auffassung der Genealogie, wie ich sie seinerzeit vertreten habe, d. h. daß das *sꜣ-śn* »leur fils« den *Nfr-mꜣꜥt* als Sohn der beiden vorhergenannten Personen bezeichne.

Alles, was Sottas zur Unterstützung seiner abweichenden Erklärung aus späteren Zeiten der ägyptischen Geschichte zusammengetragen hat, beweist demgegenüber nicht das geringste. Der erweiterte Gebrauch des Titels *sꜣ nśwt* »Königssohn«, wie er im Neuen Reich u. a. für die Statthalter Nubiens belegt ist, ist für das Alte Reich völlig unbewiesen; die Kinder der Königskinder aber führen in dieser Zeit, wie aus zahlreichen Fällen bekannt ist, stets den Titel *r-ḫ-nśwt*, niemals den Titel *sꜣ-nśwt*, wie unser *Nfr-mꜣꜥt*[1]. Die andern von Sottas angeführten Beispiele, in denen *sꜣ* »Sohn« den Nachkommen schlechthin oder den Schwiegersohn (Urk. I 32) oder Pflegesohn (»sein geliebter Sohn, der Sohn seines Bruders«, Moret, Catalogue du Musée Guimet pl. 4) bezeichnet, sind Fälle eines ungenauen Gebrauchs, wie sie sich wohl in jeder Sprache unter

[1]) Die einzige Ausnahme, die es in dem bisher bekannten Material gibt, ist nur scheinbar. Im Grabe des , mit »schönem Namen« , bei Sakkara (Daressy, Le Mastaba de Mera, Mém. de l'Inst. égyptien tome III 1898, kollationiert von Erman), ist der den Toten und seine Frau, eine »älteste leibliche Königstochter«, als Kind begleitende stets selbst als »ältester leiblicher Königssohn« betitelt (a. a. O. S. 527. 528. 532 usw.). Hier handelt es sich offenbar um einen Sohn der Prinzessin (»ihr ältester und von ihr geliebter Sohn« heißt er geradezu a. a. O. S. 555), den sie dem *Mrrw-kꜣ* mit in die Ehe gebracht hat und der einer früheren Ehe mit einem König, sei es nun ihrem Bruder oder wieder ihrem Vater, entstammte. Daher wird der Prinz im Grabe seines Stiefvaters in der Regel auch nicht als dessen Sohn, sondern als »Königssohn« bezeichnet. (Ausnahme vielleicht a. a. O. S. 541, falls es sich dort nicht um eine andere Person gleichen Namens handelt oder, was noch wahrscheinlicher ist, eine Verschreibung oder Verlesung für vorliegt, vgl. a. a. O. S. 548; Erman hat die in Rede stehende Stelle leider nicht kollationiert). Anders in seiner eigenen, an das Grab des *Mrrw-kꜣ* anstoßenden Grabanlage. Dort nennt er sich in der ÄZ. 49, 98 von mir besprochenen Weise »Fürst *Mrj* sein leiblicher ältester und von ihm geliebter Sohn«. Dabei sind aber die Worte nicht ursprünglich, sondern Palimpsest, an Stelle älterer ausgemeißelter Zeichen nachträglich eingesetzt, und zwar nicht nur, wie Daressy angab (a. a. O. S. 561), der Name *Mrj*, sondern, wie zu erwarten war und durch Erman's Kollation bestätigt wurde, auch das darauffolgende und darauf Bezug nehmende *sꜣ-f* »sein Sohn«. Es ist klar, was statt dessen ursprünglich dagestanden haben muß: »Graf, Königssohn«. *Mrjj-Ttj* war dann hier ebenso betitelt wie sonst, wo er nicht »*Mrj*'s Sohn« genannt ist: usw. »Fürst und Graf, ältester leiblicher Königssohn«. Daß die beiden so wiederherzustellenden Titel in den betreffenden Inschriften zum Teil noch einmal an anderer Stelle wiederkehren, also doppelt genannt sind, ist nicht anstößig, wie ein Vergleich der bei Daressy, a. a. O. S. 561 ff., gegebenen Titulaturen lehrt. Der wahre älteste Sohn des *Mrrw-kꜣ* = *Mrj* ist uns auch bekannt; er heißt (a. a. O. S. 528. 535. 541).

Umständen gelegentlich einmal finden, niemals aber in einer richtigen Genealogie auftreten werden[1].

Sottas verweist am Schluß seines Aufsatzes noch auf eine von mir leider übersehene Bemerkung Masperos (Hist. anc. I 50) über ähnliche Fälle königlicher Ehen zwischen Vater und Tochter (Ramses II. und seine Töchter *Bint-ʿanat* und *Ḥnwt-tȝwj*, sowie eine persische Parallele), natürlich um sie zu verwerfen. Mit Unrecht; die Zweifel, die früher gegen diese Fälle ausgesprochen worden sind, und die Verlegenheitsdeutungen, die man dafür ersonnen hat, sind jetzt, wie mir scheint, durch das von mir nachgewiesene gänzlich unzweideutige Beispiel des Königs Snefru völlig grundlos geworden.

External Soul, Schutzgeist und der ägyptische *Ka*.

Von G. van der Leeuw.

In einem Aufsatz »Macht, Seele, Gott«[2] hatte ich neulich Gelegenheit, auf die verschiedenartigen Beziehungen hinzuweisen, welche zwischen den drei Vorstellungen oder vielmehr Vorstellungskreisen der unpersönlichen, göttlichen Macht, der menschlichen Seele und der Gottheit bestehen.

Ich konnte dabei die Vorstellung der Seele außerhalb des Körpers, von den Engländern gewöhnlich *external soul* genannt, nur ganz kurz streifen. Daher möchte ich an diesem Ort noch einmal darauf zurückkommen, um die Vorstellungen *external soul* und »Schutzgeist« auf ihre Verwandtschaft hin zu prüfen, und das Ergebnis hauptsächlich zum besseren Verständnis des ägyptischen *Ka* zu verwenden.

Es darf als genügend bekannt vorausgesetzt werden, wie bei nahezu allen Völkern die menschliche Seele in verschiedenen Verkörperungen gedacht und an verschiedenen Stellen des Körpers lokalisiert wird. Als Fliege, Vogel, Fledermaus, Biene, Maus, Schlange, Fisch, Eidechse, Schmetterling, schließlich in Menschengestalt als *Homunculus* oder Doppelgänger, erscheint die Seele in den

[1]) Das von Sottas zitierte Beispiel aus dem Grabe des *Wśr-ḥȝt* ist keine genealogische Inschrift, sondern dort sind (nach meinen eigenen Aufzeichnungen, die ich 1905 an Ort und Stelle gemacht habe), hintereinander die nachstehenden Personen, jede mit ihrer selbständigen Beischrift, im Bilde dargestellt: 1. der »Vorsteher der Hauptstadt und Wesir Imuthes«, 2. »sein geliebter Sohn, der erste Prophet des Amun Ḥapu-seneb«, 3. »sein (des Imuthes) Vater, der erste Prophet des Amun Chons em-[. . . . .]«, 4. »ihr Sohn (d. h ihr Nachkomme), der ihren Namen leben ließ, der erste Prophet des Königsgeistes Thutmosis' I. User-ḥet«.

[2]) Theologisch Tijdschrift, 1918.

Träumen des Schlafenden oder Wachenden. Im Odem, Schatten, Herz, Leber, Blut, Haar, Phallus usw. wohnt das Leben des Menschen, seine Seele[1].

Auch wissen wir seit langem, daß unsere Vorstellung von einer Seele nicht für alle Zeiten und Völker selbstverständlich gewesen ist. Oft nimmt man zwei oder mehrere, bisweilen recht viele Seelen an. So z. B. unterscheiden die westafrikanischen Neger 1. die nach dem Tode überlebende Seele; 2. die Seele, welche im Wald in einem Tier haust; 3. den Schatten; 4. die Traumseele[2].

Gewöhnlich werden nun, wie auch im angeführten Fall, die verschiedenen Seelen nach ihrer Art und Bestimmung auseinandergehalten. Und zwar lassen sich hier, wie Nilsson und Kruyt nachgewiesen haben, zwei Haupttypen unterscheiden.

Zunächst die Seele, welche im Traum erscheint. Diese ist es auch, welche gewöhnlich mit dem Leben nach dem Tode in Verbindung gesetzt wird. Traumseele und Seele des Abgestorbenen gehören zusammen. Auf sie baut sich die animistische oder, wie Kruyt besser sagt, die spiritistische Theorie.

Es gibt aber noch eine zweite Seele, welche mit Traum oder Tod nicht notwendig zu tun hat[3]. Das ist die innere Lebenskraft, welche den Menschen beseelt, ihn zu allen seinen Handlungen befähigt, *Mana*. Von hier aus sind die animatistischen, dynamistischen, präanimistischen Theorien entstanden[4].

Beide Theorien sind natürlich im Recht. Insoweit sie nämlich keine Theorien bleiben, sondern das selbständige sowie das vermischte Auftreten der beiden Typen anerkennen. Denn eine reine Scheidung läßt sich nur in unserer Studierstube vollziehen. Schon die Traumseele ist nicht immer eins mit der Seele des Dahingeschiedenen. Und anderseits werden die Vorstellungen vom Traumbild oder Doppelgänger hie und da in Verbindung gebracht mit denen von der unpersönlichen Lebenskraft. Das werden wir unten am *Ka* verdeutlichen können.

Diese Differenzierung gibt nun Anlaß zu der Vorstellung, daß eine (nicht die) Seele den Körper verläßt, um in eine der obengenannten Gestalten einzugehen. Bei einer einheitlichen Seelenvorstellung würde der Mensch sterben, wenn die Seele den Körper verließe. Es sind aber, außer der Kraft, die entweicht, mehrere Seelen oder seelenartige Substanzen da, welche die äußere Erscheinung des Betreffenden instand halten. Dies gilt, auch wenn es nicht aus-

---

[1]) Eine Zusammenstellung, insonderheit für die Griechen, gibt O. Waser, Über die äußere Erscheinung der Seele in den Vorstellungen der Völker, zumal der alten Griechen, Archiv für Religionswissenschaft 16, 1913, S. 336—388. Vgl. F. B. Jevons, An Introduction to the History of Religion. London 1896, p. 44. — [2]) Mary H. Kingsley, West-African Studies. London 1899, p. 199 sqq. Vgl. für weitere Beispiele u. a. J. G. Frazer, The Golden Bough[3]. VII. Balder the Beautiful. London 1914. 2. p. 196 sqq. J. Lévy-Brühl, Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures. Paris 1910, p. 92. — [3]) Vgl. N. Söderblom, Das Werden des Gottesglaubens. Leipzig 1916, S. 15f. — [4]) M. P. Nilsson, Primitive Religion. Tübingen 1911. S. 16f. A. C. Kruyt. Het Animisme in den indischen Archipel. 's Gravenhage 1906, S. 1—5.

drücklich gesagt wird. Unter Umständen kann sogar der Körper als eine derartige Seele fungieren[1].

So kann eine Seele los vom Körper gedacht werden. Einen Rest derartiger Trennung haben wir in gewissem Sinne vor uns, wenn Homer die »heilige Kraft« seiner Helden als Hauptwort, sie selbst im zweiten Kasus anführt. Denn wenn er immerfort redet von »*ἱερὸν μένος* Ἀλκινόοιο, *ἱερὴ ἲς* Τηλεμάχοιο« usw., so bedeutet dies zwar im Zusammenhang nichts anderes als »der kräftige Alkinoos« usw., ist aber doch ein deutlicher Hinweis auf eine Möglichkeit der Trennung von Person und Seele. Alkinoos ist ein so großer Held, weil er *μένος* hat. Er bliebe aber ebensogut Alkinoos, wenn auch nicht ein großer Held, wenn er kein *μένος* hätte. Hier liegt der Unterschied mit unserer Seelenvorstellung: ohne Seele wären wir gar nicht, sie bildet gerade die Person. Für das primitive Vorstellungsvermögen ist sie nur eine der oft zahlreichen verschiedenartigen Kräfte, welche die Person zu dem machen, was sie ist[2]. Dieser Gedanke liegt ja übrigens auch noch unseren Ausdrücken »Seine Majestät«, »Seine Exzellenz« usw. zugrunde.

Wenn es nun dem primitiven Menschen möglich ist, sich die seelische Kraft getrennt vom Besitzer vorzustellen, so hindert ihn nichts, diese Kraft darzustellen als irgendwo aufbewahrt, außerhalb des Körpers. So konnten die vielen Märchen aufkommen, in denen die *external soul* eine Rolle spielt.

Vornehmlich seit den Arbeiten Wilkens und Frazers sind diese uns wohlbekannt. Punchkin, der Zauberer, dessen Leben in einem Papagei hauste, mit dem zusammen er schließlich sterben mußte[3]; Koshchei und das Ei[4]; Bidasari und der Goldfisch[5]; das norwegische Märchen vom *Risen som harde noget hjærte paa sig*[6]; das ägyptische von Bata, dessen Herz auf einem Zedernbaume lag[7]; das deutsche von des Teufels drei goldenen Haaren[8]; die Simsonsage[9]; die Meleagersage[10]; Balder und der Mistelzweig[11]; die Lykanthropie[12]; die Tierseele in der Wildnis; der Geburtsbaum, mit dessen Leben das Leben eines Menschen verknüpft ist[13]; das Amulett, Edelstein oder sonstiger Gegenstand, als Verbleibsort der Seele[14], das alles sind nur einzelne bekannte Erscheinungen aus der Unmenge von Material, das hier vorliegt[15].

---

[1]) Der ägyptische »Körper«, *d-t*, wird als Lebenskraft, Seele im zweiten obengenannten Sinne, gefaßt. Siehe meine: Godsvoorstellingen in de oud-aegyptische Pyramidetexten. Leiden 1916, blz. 32 und die dort angeführten Stellen. — [2]) Vgl. meinen obenerwähnten Aufsatz in Theologisch Tijdschrift. — [3]) G. A. Wilken, De verspreide Geschriften, verz. door Mr. F. D. E. van Ossenbruggen, III. 's Gravenhage 1912, blz. 291 v. — [4]) Wilken blz. 293. — [5]) Wilken blz. 296 vv. — [6]) P. Chr. Asbjörnson, Norske Folke- og Huldre-Eventyr, 3. Opl., udg. af M. Moe. I. Kristiania 1909, p. 50. — [7]) Wilken blz. 293 v.; Frazer, Balder II p. 134 sqq; M. Burchardt, Das Herz des Bata, ÄZ. 50, 1912, S. 118 f. — [8]) Kinder- und Hausmärchen Nr. 29. — [9]) Wilken blz. 551—579. — [10]) Wilken blz. 553. — [11]) Frazer, Balder II p. 96 sqq. — [12]) Wilken blz. 25 vv. — [13]) Wilken blz. 300 vv.; Frazer, Balder II p. 160 sqq.; Jevons, Introduction p. 207. — [14]) Wilken blz. 299; Frazer, Balder II p. 153 sqq. erklärt die בָּתֵּי הַנֶּפֶשׁ von Jes. 3, 20 in diesem Sinne. — [15]) Siehe weitere Beispiele bei Wilken, blz. 291—309 u. 551—579; Frazer, Balder II p. 96 sqq.

Der Grund, weshalb man seine Seele an einem gewissen Orte verbirgt, ist klar. Man wünscht sie zu sichern vor Gefahren und Feinden[1]. Wenn man die Seele nicht im Leibe hat, so ist man unverwundbar. Bis natürlich der Glücksheld des Märchens kommt und den verborgenen Schatz auffindet.

Als *external soul* ist auch der Doppelgänger zu erklären, der in so vielen Sagen und Vorstellungen auftritt[2]. Im Doppelgänger tritt die Seele des Menschen aus seinem Körper heraus.

In diesem Zusammenhange läßt sich nun auch verstehen, wie die Vorstellung der *external soul* eine weitere Ausbildung erfuhr in derjenigen des Schutzgeistes. Vielfach nämlich werden diese beiden Begriffe einander gleichgesetzt oder sogar verwechselt. Das beruht darauf, daß, wenn die Lebenskraft eines Menschen in der *external soul* geborgen ist, er selbst sicher ist vor allen Nachstellungen. Noch einen Schritt weiter, und die selbständig gewordene Seele, welche die Sicherheit ihres Besitzers verbürgt, wird zur Schirmerin, zum Schutzgeist. Man kann auch so sagen: die Lebenskraft (»Seele«) einer Person ist im Schutzgeist als *external soul*; daher ist die Person gegen Übel aller Art gesichert.

Betrachten wir einige Beispiele dieser Art. Die altnordische *Hamingja* bedeutet sowohl »Glücksvorrat und Schicksal des Geschlechts und des Einzelnen«, wie Seele, Geist und auch Schutzgeist, »ohne daß der Übergang scharf markiert wäre«[3]. Den *malakh Jahve* hat uns Lods verstehen lassen als das Gegenteil von einem Produkt später, Vermenschlichung scheuender Erwägungen[4]. Der Sendbote Jahves ist ja, wie bekannt, nicht immer von Gott selbst scharf unterschieden. Er ist die Person Jahves selbst, aber losgedacht von ihm, eine *external soul* der Gottheit. Eins mit ihm[5], tritt er gesondert von ihm auf. Ursprünglich ist der *Malakh* also wohl die gesicherte, verborgene Lebenskraft des Gottes[6]. Später wird er dann zum bloßen Abgesandten, zum Engel. Und noch später tritt in der griechisch-judaistischen Spekulation sein ursprünglicher Charakter wieder an den Tag, indem er als Hypostase, Logos gilt: das Wesen Gottes, nicht von ihm getrennt, sondern bloß unterschieden[7].

Dieser Engel Jahves tritt nun sehr oft auf als Schutzgeist, und zwar nicht mehr des Gottes selbst, sondern des Menschen. Die schirmende Lebens-

---

[1]) Burchardt a. a. O. — [2]) Siehe z. B. H. G(aidoz), L'âmehors du corps et le double. Mélusine 11, 1912, p. 263—266. — [3]) Söderblom, Gottesglaube S. 66. — [4]) Wie noch H. Gunkel, Genesis, 3. Aufl. Göttingen 1910, S. 187. — [5]) Aussprüche wie Ex. 23, 21 (»Mein Name«, d. h. mein Wesen, »ist in ihm«) lassen, keinen Zweifel. — [6]) Den Gegensatz, die ungeschirmte, sozusagen offene Seele bezeichnen gut die Ausdrücke »seine Seele in seine Hand nehmen«: 1. Sam. 19, 5; »seine Seele vor sich hinwerfen«, Jdc. 9, 17. Man muß dann in der Tat die Seele selbst hüten, und das ist sehr gefährlich. — [7]) A. Lods, L'Ange de Yahvé et l'»âme extérieure« (ZAW, Beiheft 27, 1914 S. 263—278.

kraft, die der Gott in der vorgeschrittenen Vorstellung nicht mehr braucht, hat sich zum Besten des Menschen gekehrt[1].

So wird die *external soul* zum Schutzgeist. Auch bei den Engelvorstellungen des jüdischen Volksglaubens ist ihr Charakter als Seele noch sehr wohl erkennbar. Mt. 18, 10 ist die Rede von den Engeln der Kinder, welche im Himmel sind. Rhode, Acta 12, 15, glaubt den Engel des Petrus zu sehen. Das beruht auf einer Anschauung, nach welcher der Engel eigentlich der Doppelgänger, die Seele außerhalb des Körpers, dann auch der Schutzgeist ist[2]. Auch auf Gott wird das Wesen der Engel bezogen, indem z. B. die Erzengel als die hypostasierten Eigenschaften Gottes gelten: Michael die Güte und Gnadenwaltung, Gabriel die strafende Macht, Uriel der Glanz, Rafael das Heil[3]. Die Abgesandten bilden also zu gleicher Zeit einen Teil des Senders; zwischen Doppelgänger und Engel sind die Grenzen fließend[4]. In gewissem Sinne hat auch die christliche Kirche mit diesem Problem gerungen, als sie die Sendboten Gottes, seine Offenbarung im Logos und im Heiligen Geist, schließlich nur als wesenseinig mit ihm in die Trinität unterzubringen wußte. Zumal der Heilige Geist ist nichts anderes als eine selbständig gewordene, von Gott *filioque* ausgegangene Potenz.

Ein typisches Beispiel von Seele, Lebenskraft und Schutzgeist in eins gedacht bilden der römische *Genius* und die iranische *fravashi*. Der erstere ist Lebensprinzip, zumal der Familie, eine Art Familienseele; erscheint aber auch als *external soul* in Schlangenform; und schließlich hilft und schirmt er als ein richtiger Schutzgeist[5]. Auch hier wird wohl so zu erklären sein: gerade als Lebensprinzip vermag der *Genius* zu schützen.

Die *fravashi* ist eine Art persönlicher Schutzgeist, jedoch wurzelnd in der Seelenvorstellung. Jedermann hat seine *fravashi*, die Lebenden, die Toten und sogar die künftigen Geschlechter; die Helden, auch die Götter; die Tiere, jedes Naturding, Himmel, Wasser, Erde usw. Sie ist sozusagen der ideelle Teil des Wesens, der sowohl vor seiner Geburt wie nach seinem Tode existiert. Später hat alles seine *fravashi*; sie wird dann »l'âme, l'essence de tout ce qui existe«. Sie tritt dann auf als der Schutzgeist κατ' ἐξοχήν, die Schirmerin alles Guten,

---

[1]) Umgekehrt kann auch der Schutzgeist als eine Art persönliche Seele aufgefaßt werden, vgl. Theologisch Tijdschrift. und noch Wallensteins Lager, XI:

»Tät uns der Friedländer nicht formieren?
Seine Fortuna soll uns führen.«

[2]) Vgl. J. Weiss, Die Schriften des Neuen Testaments, 2. Aufl. Göttingen 1907. I S. 350f. Jeder hat einen oder zwei Schutzengel im Himmel, auch nach dem Talmud. A. Kohut, Jüdische Angelologie und Dämonologie (Abh. d. D. Morg. Ges. 4, 3). Leipzig 1866, S. 19. 32. — [3]) Kohut, Angelologie S. 25. Genau so die *Amesha spenta's* des Parsismus S. 21 f. u. A. 13. — [4]) Wie in der Magie nicht immer festzustellen ist, ob der Doppelgänger des Zauberes er selbst ist, oder nur sein Sendbote. vgl. H. Hubert et M. Mauss, Esquisse d'une théorie générale de la Magie. (Ann. sociol. 7, 1—146). — [5]) W. Warde Fowler, The Religious Experience of the Roman people. London 1911. p. 74 sq. Jevons, Introduction p. 186 sqq. Frazer, Balder II p. 212, n. 2. In der Armee: A. von Domaszewski, Die Religion des römischen Heeres. Trier 1895, S. 114.

der Widersacher alles Bösen. Die Seele, auf sich gestellt, die Quelle aller Lebenskraft, als *external soul*, wird notwendig zum Schutzgeist[1].

Wir sind jetzt genugsam darauf vorbereitet, im ägyptischen *Ka* sowohl die Züge des Schutzgeistes als auch diejenigen der Seele, des Lebensprinzips, namentlich der selbständig gedachten Seele zu entdecken. Von jeher hat die schillernde Bedeutung des Wortes stutzen gemacht. Wir können hier nicht die ganze, ziemlich umfangreiche Literatur anführen[2]. Es genüge, die drei wichtigsten Anschauungen hervorzuheben, die meines Erachtens alle drei Wahrheitsmomente enthalten.

1. Der *Ka* ist das Lebensprinzip, unpersönliche Seelenkraft[3].
2. Er ist »double«, ein Doppelgänger[4].
3. Er ist ein Schutzgeist[5].

Die Vertreter der drei genannten Anschauungen haben sich oft bekämpft, als ob ein Standpunkt die beiden anderen völlig ausschließen würde. Dem ist nun nicht so, wie mir scheint. Zweifellos richtig ist die erste Deutung als unpersönliche Lebenskraft. Aber auch der *Ka* als *double* ist gut bezeugt, schon in den Abbildungen; und »Schutzgeist«, wenn man diesen Begriff nur nicht zu selbständig, dämonenartig faßt, ist er gewiß auch[6]. Wie nun aus diesem Wirrsal herauszukommen?

Auszugehen ist bei alledem von der Grundbedeutung: unpersönliche Lebenskraft. Der *Ka* macht seinen Besitzer zu dem, was er ist, befähigt ihn zu dem,

[1]) N. Söderblom. Les Fravashis. Paris 1899, u. a. p. 32. 49 s. 50. 59. 62 ss. »Il y a loin de la *fravashi* de l'Avesta et des écrits pehlois à l'ange gardien juif et chrétien«, sagt Söderblom p. 60 n. 3. Denn die *fravashi* ist ein Teil des Menschen, kein selbständiges Wesen. Das ist zuzugeben. Einerseits sahen wir aber, wie schnell der Personifizierungsprozeß vor sich gehen kann: anderseits, daß auch der jüdische Schutzengel aus der Seelenvorstellung erwachsen ist. Der Abstand wird also nicht so groß sein. Vgl. weiter E. Lehmann, Zarathustra. Kopenhagen I 1899. 79. 84.

Eine Übereinstimmung mit dem *malakh Jahve* finden wir noch darin, daß »la *fravashi* du seigneur est le seigneur lui-même«, p. 56. So sagt ja auch Paulus 2. Cor. 3, 17: »Der Herr ist der Geist.« Denn der Geist ist das Wesen des Herrn und zugleich die Hilfe, der Trost, der »Schutz«, alles was die Gemeinde vom Herrn spürt.

Die von Gott oder vom Zauberer ausgehenden Kräfte werden gewöhnlich personifiziert und können dann entweder als ein bloßer Gehilfe oder als ein Doppelgänger gefaßt werden, bleiben aber immer ein wesentlicher Teil der Person, eine *external soul* (der Sperber des Nektanebos, die Tiere der mittelalterlichen Hexe, die Raben Odhins usw.). Vgl. Hubert-Mauss, Théorie générale p. 78 ss.

[2]) Vgl. meine: Godsvoorstellingen blz. 14 vv., wo die wichtigsten Auffassungen des *Ka* verzeichnet sind. — [3]) W. B. Kristensen. Ägypternes forestillinger om Livet efter Døden. Kristiania 1896, p. 14. F. W. von Bissing. Versuch einer neuen Erklärung des Kai. Ber. Münch. Akad. 1911. Ad. Erman. ÄZ. 43, 1906 S. 14. So u. a. auch Dussaud und Thierry. — [4]) Vor allem G. Maspero, u. a. in: Le Ka des Égyptiens, est-il un génie ou un double? Memnon 6, 1912 S. 125 ff. — [5]) G. Steindorff, Der Ka und die Grabstatuen, ÄZ. 48, 1910 S. 152 ff. Etwas anders auch J. H. Breasted, Development of Religion and Thought in Ancient Egypt. London 1912, p. 52 sq. — [6]) Godsvoorstellingen blz. 7—17. Auf diese Ausführungen verweise ich auch für die Dokumentation des Folgenden.

was er kann. Wir denken sogar, mit Söderblom, an das melanesische *Mana*[1]. Der *Ka* ist eine der vielen lebenspendenden Mächte, und eine sehr wichtige.

Getrennt sein vom *Ka* ist denn auch nichts anderes als »sterben«. Es heißt in den Pyramidentexten z. B.: »(Horus) hat ihre (der Feinde) *Ka's* von ihnen entfernt«, d. h. sie getötet. Umgekehrt ist der Besitz des *Ka's* ein Beweis kräftigen Lebens. Wenn es dem wiederauferstandenen Toten gut geht, wird ihm zugerufen: »Du rufst deinen *Ka*, wie Osiris«, d. h. du hast, wie Osiris, deine Lebenskraft zur Hand[2].

Beim Sterben bleibt also der *Ka* für sich bestehen. Ja, es scheint, als finge seine eigentliche Existenz dann erst recht an: »Wenn ich sterbe, ist mein *Ka* mächtig[3].« Natürlich soll das nicht heißen, daß der *Ka* sich bloß auf das Leben nach dem Tode bezieht. Er wird mit dem Menschen geboren und ist auch in diesem Leben eine Kraft, von der sogar die leibliche Existenz abhängt. Aber nach dem Tode, wenn, nach ägyptischer Vorstellung, das wesentliche Leben erst anhebt, kommt auch der *Ka* erst recht zu seiner Würde. Er ist also in dieser Beziehung auch eine mit dem Tod verbundene Seele (s. oben S. 57), ein Totengeist.

Eine Seele aber, welche nach dem Tode, getrennt von dem Körper ihres Besitzers, gedacht wird, ist immer eine Art *external soul.* Und wenn der Verstorbene nach dem Tode eines höheren, festeren Lebens teilhaftig wird, so besteht dies vor allem darin, daß er mit seiner äußeren Seele, mit seinem *Ka*, wieder vereinigt wird. »Er geht zu seinem *Ka*[4].« Genau so verbindet sich beim Tode der Perser wieder mit seinem unsterblichen Teil, der *fravashi*[5].

Ebenso wie die *fravashi* wird auch der *Ka* den Göttern zuerkannt, ja zunächst nur den Göttern und den göttlichen Königen, d. h. (und hier ist der ursprüngliche Charakter wieder sehr deutlich) den Wesen, die besonders viel Lebenskraft haben[6].

Diese Seele außerhalb des Körpers wird als Doppelgänger vorgestellt. Sehr häufig steht neben dem König (gewöhnlich als Kind) ein genaues Abbild von ihm, sein *Ka*[7]. Auch wird der Körper ersetzt durch eine Schlange oder einen Stab, welche »den Kopf stützen«[8]. Auch die Grabstatuen, oft musterhafte Porträts, sind wahrscheinlich als *Ka's* des Verstorbenen gemeint[9]. Eigentlich ist der *Ka* der Mensch selbst, die Person ist geschieden in zwei Teile, die aber

[1]) Söderblom, Gottesglaube S. 19. Vgl. R. Dussaud, Introduction à l'Histoire des Religions. Paris 1914, p. 27. — [2]) K. Sethe, Die altägyptischen Pyramidentexte. Leipzig 1908 bis 1910, § 653 u. 63. »Herren der *Ka's*« heißt die »Lebenden«, § 906. — [3]) Pyr. § 1055. — [4]) Pyr. § 1431. 17. 1165. 829. Hieraus ist wohl zu schließen, daß der *Ka* immer, auch vor dem Tode, außerhalb des Körpers gedacht wird. — [5]) Söderblom, Les fravashis p. 51. — [6]) Namentlich die mächtigen Zauberer usw. haben eine *external soul,* Wilken blz. 562. Nach ihm ist das ein Rest von einem Glauben, nach welchem jedermann eine solche Seele besitzen konnte. Ich glaube, die Frage nach dem »ursprünglichen« Zustand ist hier sehr schwer zu beantworten. Vielleicht war er gerade umgekehrt, vgl. Godsvoorstellingen blz. 113 v. — [7]) Siehe z. B. Ad. Erman, Die ägyptische Religion. Berlin 1909, S. 102. — [8]) Der Kopf ist nämlich das Wichtigste. Vgl. E. Lefébure, Le double psychique. Mélusine 11. 1912, p. 385—391. — [9]) Vgl. Frazer, Balder II p. 157.

oft nicht scharf auseinandergehalten werden. In späterer Zeit gilt *Ka* mit einem Suffix als Ersatz für das Personalpronomen.

Nun ist endlich dieser *Ka* auch Schutzgeist. So hat Steindorff ihn genannt. Und wenn wir sehen, wie von ihm alles Leben, alle Kraft des Menschen abhängig ist, so müssen wir uns sagen, daß der Name zutrifft, zugleich aber, daß hier der eigentliche Charakter des sogenannten Schutzgeistes deutlicher als je zutage tritt.

Wir meinen den Charakter der Seele, welche der Sicherheit wegen irgendwo verborgen ist; welche außerhalb des Körpers ein gegen allerhand Gefahren geschütztes Dasein führt. Der *Ka* ist sozusagen über das irdische Dasein hinausgehoben, er wohnt jenseits des Todes.

Der Zug, daß die Existenz einer Person im *Ka* sozusagen gesichert ist, kommt scharf zum Ausdruck, wenn um die innige Vereinigung zweier Personen und die Abhängigkeit der einen von der andern anzudeuten, gesagt wird, daß die eine den *Ka* der andern hat. Z. B.: »Horus hat für seinen *Ka* in dir gemacht, daß du zufrieden seiest.« »Du (*Atum*) hast deine beiden Arme hinter sie (*Schu* und *Tefnet*) gestellt, des *Ka's* wegen; denn dein *Ka* ist in ihnen[1].« Die Lebenskraft Horus und Atums ist im Menschen bzw. in *Schu* und *Tefnet*, als *external soul*. Beider Lebensprinzip ist ein und dasselbe. Daher muß die eine Person die andere schützen. »Horus hat dich geschützt, indem du zu seinem *Ka* wurdest.« Horus kann dir jetzt nicht nur nichts anhaben, er muß dich sogar in Schutz nehmen; sonst beeinträchtigte er ja seine eigene »Seele«. Am besten ist es natürlich, wenn man den *Ka* hat, oder der *Ka* ist von möglichst vielen Personen: »Osiris, du bist der *Ka* aller Götter[2].« Alle diese Götter müssen ihn jetzt schützen.

Es kommt hier nun aber auch die Doppelseitigkeit der mit der *external soul* verbundenen Gedanken zum Ausdruck. Wenn die Lebenskraft außerhalb des Leibes verbleibt, so kann dies zu größerer Sicherheit dieser Kraft gereichen, wenn der Verbleibsort unauffindbar oder stark befestigt ist. Es kann aber auch gerade die draußen befindliche Seele gefährdet werden, wenn nämlich der Verbleibsort aufgefunden oder beschädigt wird. Man muß dann eben seine Seele ruhig töten lassen. Wie der dumme Riese im Märchen oder der Zauberer mit dem Papagei. Diese Doppelseitigkeit spricht nun sehr deutlich aus den genannten ägyptischen Beispielen. Noch ein anderes: »Du (der Gott *Keb*) bist der *Ka* aller Götter, sie werden dir gebracht, damit du sie nehmest, sie leben machst . . . .; du bist Gott, da du mächtig bist über alle Götter[3].« Das ist nun zwar für den Gott *Keb* ein Vorteil: er hat seine Seele gesichert, indem er sie einigt mit denjenigen der anderen Götter. Für die letztgenannten aber ist der Vorteil nur zweifelhaft. Ihr *Ka* wird durch die Identifizierung mit demjenigen des *Keb*

---

[1]) Pyr. § 647 u. 1653. — [2]) Pyr. § 1832 u. 1609, vgl. 1623. — [3]) Pyr. § 1623.

geradezu gefährdet. Sie kommen in seine Macht, sind nicht mehr »Herren ihrer *Ka's*«.

So sehen wir, daß, wenn die Vorstellung der *external soul* so weit geführt wird, daß zwischen zwei Personen eine Verwechslung oder Einswerdung stattfindet, diese beiden zueinander Schutzgeister werden. Besser ist es allerdings zu sagen: sie werden völlig abhängig voneinander. Wenn der Papagei stirbt, so stirbt Punchkin. Dies war aber verhältnismäßig unwahrscheinlich, und daher war die *external soul* für den Zauberer eine Sicherung, eine Art Schutzgeist. Wenn der Geburtsbaum stirbt, stirbt der Mensch, dies ist schon eine geringere Sicherung. Wenn der *Ka* der Götter stirbt, stirbt auch der Gott *Keb*, aber auch umgekehrt: wenn *Keb* stirbt, sterben die Götter. Das Verhältnis ist gegenseitig geworden. Die Sicherheit schlägt in Unsicherheit aus[1].

So strebt der Mensch, um seine Seele zu schützen. Und solange er die Sicherheit irgendwo draußen zu finden meint, läuft er noch Gefahr, sie zu verlieren. Denn der sicherste Platz wird aufgefunden, und der mächtigste Schutzgeist wird übertrumpft. Allerdings sind schon im Glauben an die *fravashi* und den *Ka* Ansätze da, welche die Seele in einer ideellen überirdischen Existenz, jenseits des Todes, sichern wollen, wo keine irdische Gefahr sie erreichen kann. Darauf hinaus wollte auch Platons Ideenlehre[2]: der unsterbliche Teil des Menschen gesichert über Raum und Zeit. Und auch das Christentum will nichts anderes: »euer Leben ist verborgen mit Christo in Gott.« Col. 3, 3[3].

Ein Heiligtum des Gottes Chnum von Elephantine in der thebanischen Totenstadt.

Von Wilhelm Spiegelberg.

Mit 1 Abbildung.

Unter den Denksteinen aus der thebanischen Gräberstadt hat Erman (Sitzungsber. d. Berl. Akad. d. Wiss. Berlin 1911 S. 1108) einen hölzernen Naos des Turiner Museums besprochen, den ein thebanischer Nekropolenbeamter *Kȝsȝ* den Göttern

[1]) Vgl. Gen. 44, 30, Benjamins Seele ist mit Jakobs Seele verbunden. — [2]) Söderblom, Les fravashis p. 62 ss.

[3]) Es wäre noch viel zu sagen über das Verhältnis der »external soul« zum Totemismus, vgl. Frazer, Balder II p. 214 sqq. Das Lebensprinzip eines Stammes ist in der Tat mit einem Tier o. ä. verbunden. Der mittelalterliche Magier hat eine »forme animale«, und zwar von einer bestimmten Gattung. Hubert-Mauss, Théorie générale p. 30 ss. Schon Wilken fand übrigens das Mittelglied zwischen Totemismus und Geisterglauben in der Vorstellung der wandernden Seele, blz. 79. 87. Ob aber der ganze Totemismusapparat, so wie er gegenwärtig vorgetragen wird, auf die Vorstellung der *external soul* zurückzuführen sei, können wir auf Grund unserer Ausführungen nicht ausmachen. Daß beide zusammenhängen, ist wohl sicher.

»seiner Stadt« Elephantine und dem Amon geweiht hatte, und hat mit Recht aus den Inschriften geschlossen, daß das Denkmal trotz der Weihung an den Gott von Elephantine aus der thebanischen Nekropole stamme. Aber seine Annahme, daß »der Mann sich in diesem Naos ein kleines Heiligtum für die Götter seiner Heimat« schuf, ist nicht ganz zwingend. Wenigstens bleibt daneben doch auch die Möglichkeit bestehen, daß der Naos in einem in der Totenstadt befindlichen Heiligtum des Chnum von Elephantine stand. Gewiß gab es unter den Leuten, welche in der großen thebanischen Nekropolis arbeiteten, nicht wenige aus Elephantine, vielleicht solche, die mit den in Assuan gebrochenen Granitblöcken nach Theben kamen und hier als Bearbeiter der harten Steine besonders geschätzt waren. Daß diese Arbeiter auf thebanischem Boden ihren Heimatsgöttern ein Heiligtum errichteten, ist keine unwahrscheinliche Vermutung, und deshalb möchte ich hier — natürlich unter Vorbehalt — nicht nur den Standort des Turiner Naos, sondern auch der im folgenden besprochenen Denkmäler suchen.

Ich nenne zunächst einen Denkstein der 19.—20. Dynastie[1], der sicher aus der thebanischen Nekropolis stammt und dort angeblich[2] in einem Grabe gefunden sein soll. Zwei Heilige der thebanischen Totenstadt, Thutmosis III. und Amenophis I., sind darauf vor zwei Göttergruppen dargestellt. Der erstere opfert links vor dem menschengestaltigen Amon-Re und den beiden Gliedern seiner Triade (Mut-Chons) sowie der Hathor, der Göttin des Westens, während der letztere dem widdergestaltigen Amon-Re opfert, hinter dem die Göttertriade von Elephantine Chnum, Satis und Anukis erscheint.

Ein weiteres Denkmal, das in diesem thebanischen Chnumtempel gestanden haben könnte, ist eine Holzstele[3], die ich im Frühjahr 1905 in Kairo von einem thebanischen Händler für die Straßburger Universitätssammlung (Nr. 1594) erworben habe. Die bemalte Oberfläche ist stark verrieben aber doch in der Hauptsache gut erkennbar geblieben. Die Figuren sind auf den weiß getünchten Untergrund gemalt, und zwar die Umrisse mit roten Linien, zwischen denen die verschiedenen Farben aufgetragen sind.

Rotbraun ist der Körper und der Kopf des Gottes und des im unteren Register dargestellten Mannes, ebenso das Quadrat des Götterthrones. Das Weiß erscheint deutlich in der Aufnahme (Teil der Opfergabe, Mittelstück des Götterschurzes, Tuch über Thronlehne, Schurz des Mannes). Gelb ist der mit roten

---

[1]) In dem seltenen Werk »Tablets and other Egyptian Monuments from the Collection of the Earl of Belmore«, London 1843 Taf. 1. Siehe auch Lepsius, ÄZ. 15 (1877) S. 12.

[2]) »Found in a tomb at Thebes«, eine sehr unbestimmte Angabe, die allerhand Zweifel gestattet. So würden z. B. frühere Reisende für Denkmäler, die in der thebanischen Totenstadt auf einem Trümmerfeld zutage kamen (etwa in den von Georg Möller ausgegrabenen Kapellenresten — vgl. Amtl. Berichte a. d. Kgl. Kunstsamml. 33 [1912] S. 196) eine ähnliche Herkunft »aus einem Grabe« angegeben haben.

[3]) Nach der Bestimmung meines botanischen Kollegen Ludwig Jost aus Fichtenholz. Die Maße sind 0,14 × 0,216 × 0,045 (Dicke).

Linien (zur Andeutung der Falten) durchzogene Schurz des Gottes Chnum. Rosa sind die beiden Opferständer (wohl zur Angabe des gebrannten Tones, aus dem sie bestehen) und die Umrahmungslinien des Thrones. Grün[1] ist die Umrahmung der Tafel, das Kopftuch, der Gurt und das rot untermalte Zepter des Gottes, das Schuppenmuster des Thrones, die zusammengerollte Matte, auf der er steht, und vielleicht auch die Gans. Schwarz sind die durch rote Linien getrennten Inschriften, sowie das Widderhorn des Gottes. Mehrfach sind die roten Konturen, so rechts bei der Umrahmungslinie, bei dem mittleren und unteren Querstrich und dem Kopftuch schwarz nachgezogen.



Dargestellt ist in dem oberen Register der Gott Chnum, in der Inschrift als »Chnum, Herr von Elephantine« bezeichnet. Er ist widderköpfig dargestellt und sitzt auf einem Thron, in der Rechten das Götterzepter, in der Linken das Lebenszeichen. Vor ihm stehen zwei Altäre mit Opfergaben, unter denen Brote, Fleisch und ein Gänsebraten zu erkennen sind. Ganz oben darauf steht eine Schüssel, deren darüber gezeichneter Inhalt (Kohlen? Weihrauch?) fast ganz verschwunden ist.

Unten kniet in betender Haltung — Schulter und Arme sind sehr natürlich von der Seite gezeichnet — ein Mann. Zu ihm gehört die Inschrift »Lobpreis dem Chnum: Gemacht (geweiht) von *Neb-emḥô*«.

Also der Stifter dieses bescheidenen Stückes ist *Neb-emḥo*, wohl ein Nekropolenarbeiter geringen Standes, da er keinen Titel nennt. Der Gott, dem seine Huldigung gilt, ist der Chnum der Insel Elephantine, wo der Stifter wohl zu Hause war. Die unbearbeitet gelassene Rückseite wie die Seitenflächen der Tafel sprechen dafür, daß sie in eine Wand oder Mauer eingelassen war, vermutlich in dem Chnumtempel der thebanischen Nekropolis, falls meine obige Annahme richtig sein sollte[2]. Das Straßburger Stück stammt wohl aus der Ramessidenzeit und ist auch durch sein Material — Holzstelen sind vor der 20. Dynastie recht selten[3] — sehr beachtenswert. Künstlerisch ist es schlechte Dutzendware, die aber doch eine flotte Linienführung zeigt.

[1]) Mehrfach wie blau aussehend. — [2]) Vgl. Borchardt, Grabdenkmal des Sahurê I S. 127. — [3]) Z. B. Holztafel Berlin 818.

In welchem Teile der thebanischen Totenstadt das Tempelchen des Chnum von Elephantine lag — vielleicht in einem von Elephantiner Arbeitern bewohnten Quartier —, ist mangels der Herkunft der betreffenden Denkmäler bisher nicht zu ermitteln gewesen. Vermutlich werden sich bei weiteren Nachforschungen in unseren Museen noch andere Denkmäler aus diesem Chnumheiligtum finden[1].

Die Darstellung des Alters in der älteren ägyptischen Kunst vor dem Mittleren Reich.

Von Wilhelm Spiegelberg.

Mit 1 Tafel und 7 Abbildungen.

Das Verdienst, das Alter in der bildenden Kunst innerlich zum Ausdruck gebracht zu haben, ist vor kurzem von v. Bissing[2] dem Mittleren Reich zugesprochen worden. »Schon seit den Zeiten der dritten und vierten Dynastie«, führt er aus, »hatte man angefangen, alte Leute in einer charakteristischen Form darzustellen mit hängendem Fleisch. Aber das Gesicht war glatt und ohne Alter geblieben[3]. In der sechsten Dynastie vielleicht bereits, sicher seit den ersten Anfängen der zwölften, hat man auch alte Gesichter mit ihren Runzeln und verfallenen Formen gemacht.«

Eine genauere Durchsicht der Köpfe des Alten Reichs hat mich zu einem anderen Ergebnis geführt, das ich hier zunächst vorlegen will.

I. Reliefdarstellungen.

Die älteste deutlich erkennbare Altersdarstellung ist der Kopf des *Ḥesi-Rê* in einer der bekannten Holzfüllungen, deren Datierung (3. Dynastie um 3000 v. Chr.) durch die neueste Veröffentlichung von J. E. Quibell[4] gesichert ist.

Vergleicht man die beiden Köpfe (Abb. 1 u. 2), so wird man ohne weiteres in dem ersten Gesicht die scharfen Züge des Alters, besonders die tief gefurchte Nasenlippenfalte und die Senkung unter dem Backenknochen feststellen. Eine weitere Bestätigung ist, daß dieser Kopf der Darstellung angehört, die *Ḥesi-Rê* in dem langen Mantel zeigt, der alten Leuten eignet[5].

[1]) Der Kult der Götter von Elephantine ist auch in den Inschriften des Nebnufer in Dêr el-Medine (Gardiner, Catalogue of the Tombs Nr. 6*) erwähnt, wie mir Sethe mitteilte. Zu dem Grabe s. auch Sethe, Untersuchungen V S. 123. — [2]) Denkmäler ägyptischer Skulptur Nr. 24. — Etwas modifiziert erscheint das Urteil in Nr. 100, Anm. 33, einer Stelle, aus der ich nachträglich ersehe, daß auch Breasted bereits (The Nation 1908) gegen v. Bissings Ansicht Bedenken geäußert hat. — [3]) Von mir gesperrt gedruckt. — [4]) Excavations at Saqqara (1911—12). The Tomb of Hesy. — [5]) Z. B. LD. II 4; Quibell, Hierakonpolis I Taf. 41.

Ein solches altes, hageres Gesicht zeigt auch die Dienerfigur eines Reliefs des Berliner Museums (Abb. 3)[1], auf das mich Heinrich Schäfer schon vor Jahren aufmerksam machte, und das ich dank seiner Güte hier veröffentlichen kann. Zu den scharfen Alterszügen des Kopfes stimmt auch die Behandlung des Körpers, der mager mit einem etwas entwickelten Altersbauch wiedergegeben ist, wenn auch nicht so übertrieben, wie in der karrikierten Darstellung eines alten Mannes in Meir (Abb. 4)[2].

Schon durch die Haltung — die vorgebeugte Schulter, den schleppenden Gang der Beine mit den gebogenen Knien und das Stützen des altersschwachen Körpers auf den Stab — ist hier das Alter deutlich charakterisiert. Der auf-



Abb. 1.



Abb. 2.

gedunsene Bauch, den man noch heute häufig in Ägypten bei alten Fellachen beobachten kann, ist so gezeichnet, daß er fast krankhaft wirkt. Ob und inwieweit das Alter auch in dem Gesicht zum Ausdruck gebracht ist — die Nasenlippenfalte scheint stärker betont zu sein —, darüber gestattet die vorliegende Publikation keine Entscheidung.

Im Gegensatz zu diesen naturalistischen Altersdarstellungen wird das Alter häufig nur leicht dadurch angedeutet, daß die Gesichter der Korpulenz des Körpers entsprechend dick und fast verquollen erscheinen wie in dem Bilde (Abb. 5) eines Opferträgers (6. Dynastie)[3]. Ähnliche dicke Gesichter älterer Leute sind auch sonst im Alten Reich nachzuweisen, z. B. LD. II 8. Dabei ist die Nasen-

[1]) Inv. 15004 aus dem Grabe des [Hieroglyphen] in Sakkara (Mariette: Mast. S. 300 — D 45). Vgl. Ägypt. Inschr. aus d. Kgl. Museen zu Berlin (ed. Röder) I S. 20; Sethe, Urkunden I 37.

[2]) Clédat, Bulletin de l'Institut Français d'archéol. orient. I S. 21 ff. Danach: Maspero-Rusch, Geschichte der Kunst in Ägypten S. 62. [Vgl. jetzt die Veröffentlichung Blackmans The Rock Tombs of Meir II Taf. 4. 26 und Text S. 14. Das Gesicht zeigt deutlich den Ausdruck des Alters. G. St.] — [3]) Capart, Une rue de tombeaux à Saqqarah Taf. 40.



b) Kairo-Statue 18 (Seitenansicht)



a) Kairo-Statue 19



b) Kairo-Statue 18 (Vorderansicht)

Der Hohepriester Ra-nufer in der Jugend (a) und im Alter (b)

Verlag: J. C. Hinrichs, Leipzig.



lippenfalte gelegentlich ein wenig hervorgehoben, wie in dem Straßburger Relief 1361[1], das einen älteren Hofbeamten darstellt.

Auf die Hieroglyphe des alten Mannes wies mich nachträglich Georg Steindorff hin. Soweit ich das mir zur Zeit zugängliche photographische Ma-



Abb. 3.

terial — die zeichnerischen Wiedergaben sind nicht ausreichend — nachgeprüft habe, konnte ich nirgends mit Sicherheit eine Andeutung des Alters in den Gesichtern feststellen. Nur die alte Frau, welche im Ti-Grabe (ed. Steindorff, Taf. 51) für die Schreibung des weiblichen Abstraktums *ꜣꜣw·t* »Alter« verwendet ist und in der körperlichen Erscheinung, abgesehen von dem Altersstock, sowohl durch die gebeugte Haltung wie die schlaff herabhängende Brust das Alter zum Ausdruck bringt, zeigt vielleicht auch in dem Gesichte mit der Andeutung der Nasenlippenfalte (?) einen Alterszug.

[1]) Spiegelberg, Ausgewählte Kunstdenkmäler d. Straßburger Samml. Taf. I.

II. Freiskulpturen.

Auch in der Freiskulptur begegnen wir schon in der ältesten Zeit (»Frühzeit«) Köpfen alter Männer. Das älteste Stück ist die bekannte Elfenbeinstatuette eines Königs aus Abydos (Abb. 6), die nicht nur in der gebeugten Haltung, sondern auch in den Gesichtszügen das Alter ausgeprägt hat. Der hängende Mund und das welke Fleisch sind deutliche Alterszeugen, und der lange Mantel ist wieder das äußere Alterskriterium (s. oben), wie auch bei der folgenden, derselben Epoche angehörigen Statuette (Abb. 7) von Hierakonpolis, die den König *Ḫʿj-sḫm* (3. Dynastie) darstellt. In diesem Kopf ist das Alter sehr viel weniger angedeutet, aber die Altersfurche zwischen Nase und Lippe ist wieder unverkennbar.

Aus der Blütezeit des Alten Reiches, der Kunst der 5. Dynastie,



Abb. 4.



Abb. 5.

besitzen wir ein besonders lehrreiches Beispiel, das bisher noch keine Beachtung gefunden hat: die beiden auf Taf. I abgebildeten Statuen des Hohenpriesters von Memphis *Rˁ-ḥotep*. Unleugbar[1] stellt *a* den Kirchenfürsten im besten Mannes-

[1]) Die von Borchardt im Catalogue général des Ant. du Musée du Caire unter Nr. 18 und 19 festgestellten Fundverhältnisse lassen an der Identität der dargestellten Personen keinen Zweifel. Die Deutung und Betrachtung von L. Curtius, Antike Kunst S. 80, beruht daher auf unrichtigen Voraussetzungen.

alter dar, während *b* ihn in höherem Alter zeigt. Man braucht nur den muskulösen Körper und das straffe energische Gesicht der Jugendstatue mit dem behäbigen Körper und dem fleischigen Gesichte der Statue des alternden Mannes zu vergleichen, um dieser Deutung voll zuzustimmen. Ein solcher alter Großer ist auch der »Dorfschulze« mit seinem korpulenten Leib und dem feisten Gesicht. Ein jugendliches Gegenstück zu dieser berühmten Holzstatue würde etwa der Holztorso des Kairoer Museums (Borchardt Nr. 32) sein.



Abb. 6.

Auch die berühmte Schreiberstatuette des Louvre scheint — darauf weisen die Fettpolster des Oberkörpers und die scharfen Gesichtszüge — einen älteren Mann wiederzugeben[1]. Als jugendlichen Schreibertypus mag man dazu die Kairoer Statuette Nr. 36 (Borchardt) vergleichen.

Aus diesem Überblick, den ein besserer Kenner der ägyptischen Plastik des Alten Reiches gewiß noch um einige Proben[2] vermehren wird, ergibt sich mit voller Sicherheit, daß die Kunst der Frühzeit und des Alten Reiches das Alter nicht nur in den Leibern, sondern auch in den Köpfen wiederzugeben wußte. Bald geschieht es in leichter, mehr äußerlicher Andeutung, in einem gewissen Parallelismus zu dem Körper, dadurch, daß die Gesichter voller, bald dadurch, daß sie magerer und faltiger mit härteren Zügen gezeichnet werden. In beiden Fällen wird die Altersfalte zwischen Nase und Oberlippe als Kennzeichen des Alters schwächer oder stärker markiert.

[1]) Das tritt besonders stark an den Aufnahmen in Mariettes Album photogr. du Caire zutage, nach denen ich die Abbildung 23 in meiner Kunstgeschichte (Seite 28) reproduziert habe.

[2]) Die gelegentlich für das Alte Reich in Anspruch genommenen Holzstatuetten Capart, L'Art égyptien Taf. 41 (Eton College) und Cairo Nr. 140 (Katal. Borchardt) sind sehr viel später anzusetzen. — Ein recht zweifelhaftes Stück ist die Statuette Nr. 45 (Borchardt), deren Kopf in der Wiedergabe bei Mariette, Album photogr. du Musée de Boulaq Nr. 103—105, Alterszeichen trägt. Aber das mag Täuschung sein.

Nur bei dem ältesten Stücke, der Elfenbeinstatuette aus Abydos, kann man von natürlicher, realistischer Wiedergabe des Alters sprechen, überall sonst liegt jene andeutende Sprechweise des ägyptischen Künstlers vor, der dem Beschauer



Abb. 7.

nicht die Wirklichkeit zeigt, sondern seine Phantasie auf den richtigen Weg zu führen sucht.

Im Anschluß an das hier nur skizzenhaft behandelte Thema mag noch eine weitere Frage berührt werden, die jetzt im Anschluß an die Gipsmasken des Bildhauerateliers von Tell el-Amarna gewiß gründlich erörtert werden wird. Inwieweit sind die Statuen des Alten Reiches Porträts? Ich möchte mit Aus-

nahme der Elfenbeinfigur keinen Kopf des Alten Reiches dafür halten und meine Ansicht auf die oben besprochenen beiden Statuen stützen, die den Hohenpriester *Ra-ḥotep* in der Vollkraft der Jahre (etwa als 20—30jährig) und als älteren Mann von 50—60 Jahren darstellen. Mir ist es wenig wahrscheinlich, daß sich *Ra-ḥotep* einmal als Jüngling und dann 20—30 Jahre später noch einmal als älterer Mann für sein Grab hat porträtieren lassen. Da liegt die Annahme doch näher, daß der Kirchenfürst in vorgerückten Jahren, als er sein Grab bestellte, gleichzeitig die beiden Statuen in Auftrag gab, von denen die eine ihn jung, die andere alt darstellen sollte. Dazu stimmt dann auch die Inschrift, welche *Ra-ḥotep* auf beiden Statuen denselben Titel gibt, den er erst am Ende seines Lebens führen konnte. Die großen Plastiker des Alten Reiches haben keine Porträts nach dem Leben, sondern Typen geschaffen, und darunter wieder typische junge und alte Menschen. In den Statuen des *Ra-ḥotep* steht der typische Herrenmensch des Alten Reiches vor uns, in Haltung und Ausdruck der stolze Vertreter seines Standes. Darin haben die Künstler des Alten Reiches ähnlich gedacht wie die Plastiker des Mittelalters, die auch keine Porträts von Kaisern, Fürsten und Rittern, sondern nur Abbilder schufen, die in der Pose und den äußeren Attributen den Stand der dargestellten Persönlichkeiten erkennen ließen. Die persönliche Note erhielten sie durch die Inschrift oder ihr Wappen. Ebenso ließen die typisch gehaltenen Statuen des Alten Reiches erst durch die auf die Sockel gesetzten Namen oder durch die Aufstellung in den Gräbern das individuelle Bild der dargestellten Persönlichkeiten vor den Augen der Zeitgenossen wieder auferstehen. So stand der Hohepriester von Memphis, *Ra-ḥotep*, in seinem Grabe wieder leibhaftig vor ihnen, wie sie ihn im Leben gekannt hatten, während er späteren Generationen wie uns nur noch als ein unpersönlicher Vertreter seines Standes erscheinen konnte. Das Porträt ist erst durch die realistische Kunstrichtung entwickelt worden, welche, von dem Einzelfalle der »Frühzeit« abgesehen, mit dem Mittleren Reiche ihren Anfang genommen zu haben scheint[1] und in der naturalistischen Kunst des Neuen Reiches und der saitischen Porträtkunst ihre Höhepunkte erreichte, und nur in diesem Sinne kann man den im Eingang erwähnten Satz v. Bissings gelten lassen. Aber alte Gesichter hat auch das Alte Reich schon gebildet, wenn auch mit der einen Ausnahme der Elfenbeinstatuette der »Frühzeit« nur in der typisierenden andeutenden Weise.

[1]) Ich äußere mich deshalb zurückhaltend, weil ein neuer Fund, wie es gerade die ägyptische Kunstgeschichte des letzten Jahrzehntes mehrfach erlebt hat, schon für die ältere Zeit das erweisen könnte, was wir vorläufig nur für die jüngeren Epochen belegen können. Die Elfenbeinstatuette von Abydos mahnt zu besonderer Vorsicht. Ein innerer Grund, weshalb der Realismus des Mittleren Reiches und der folgenden Epochen nicht schon im Alten Reich vorhanden gewesen sein könnte, liegt nicht vor.

Eine Bronzestatuette des Amon.

Von Wilhelm Spiegelberg.

Mit 1 Tafel und 1 Abbildung.

Die ägyptische Sammlung der Kaiser-Wilhelms-Universität Straßburg hat im März 1915 von meinem kunsthistorischen Kollegen Hrn. Professor Dr. Polaczek ein kostbares Geschenk erhalten, das ich der Wissenschaft nicht zu lange vorenthalten will. Es ist eine Bronzestatuette des Amon (Inv. 1956), von der die vier auf der Tafel vereinigten Ansichten ein gutes Bild geben, das ich zunächst durch die folgende Beschreibung ergänzen will. Die Maße sind 23½ cm von der Krone bis zu dem Ansatzzapfen, der aus einem Stück mit der Bronze gegossen ist, 27 cm einschließlich dieses Zapfens. Der Kopfputz mißt 4 cm, die Schulterbreite beträgt 4½ cm. Über den Herkunftsort ließ sich nur ermitteln, daß das Stück im Jahre 1891 von einem Händler in Kairo erworben ist.

Der Gott ist schreitend dargestellt mit vorgesetztem linken Bein, dessen Fuß abgebrochen ist. Der erhaltene rechte Fuß ist ziemlich roh gearbeitet. Die Arme sind verlorengegangen, aber die Führungen, in die sie eingelassen waren, sind noch erhalten. Die eine steht senkrecht zu der ebenfalls fehlenden Basis, zeigt also, daß der betreffende linke Arm gerade herunterhing. Dabei berührte die Hand den linken Oberschenkel, wo noch die Berührungsspur deutlich erkennbar ist. Diese fehlt auf der anderen Seite, weil der rechte Arm, wie die schräge Vertiefung lehrt, nicht herabhing, sondern vorgriff und vermutlich ein Zepter hielt. Der Körper ist völlig nackt und zeigt — eine große Seltenheit — die Geschlechtsteile unverhüllt. Der Gott trägt den Kopf eines Schafes, von dem das rechte gekrümmte »Ammonshorn« bis auf die äußerste Spitze wohlerhalten ist. Von dem linken ist der Ansatz noch sichtbar. Die Ohren sind ebenso wie die Augen menschlich gebildet. Unter der Schnauze erscheint der Götterbart. Der Tierkopf ist nach hinten durch das Kopftuch bedeckt, das in Goldblech ausgeführt und in einen dafür vorgesehenen Rahmen eingelassen war. An der rechten Seite ist noch ein Stück und hinten eine Spur an den Rahmenecken erhalten. Die Augen waren eingesetzt. Am rechten Auge ist die Technik noch gut erkennbar. Das verloren gegangene Auge war von dunklem Metall umrahmt, eine obere und untere Schminklinie in Gold ausgelegt. Aus den Augenbrauen ist die Goldeinlage verschwunden. Von der Doppelkrone ist nur der mit einer Gipsmasse ausgefüllte eingelassene Untersatz erhalten, in den die jetzt fehlende Doppelkrone mit der Spirale eingelassen waren. Über der Stirnmitte des Tierkopfs unter dem Aufsatz ist ein

Bohrloch und rechts und links davon Vertiefungen mit Goldresten. Sollte hier eine Uräusschlange gesessen haben?

Die Figur ist voll gegossen und war ursprünglich ganz vergoldet, wo sie nicht, wie beim Kopftuch, mit Goldblech überzogen war. Goldspuren sind sichtbar unterhalb des Penis, unten am linken und rechten Bein, sehr deutlich am rechten Fuß. besonders über der Ansatzstelle des Zapfens, ferner unter dem Rande des Kopftuchs an der rechten Backe des Kopfes und vielleicht auch am linken Ohr.

Da die ganze Statuette vergoldet war, so ist die Oberfläche rauh geblieben und zeigt auch Gußfehler, die unter der Vergoldung verschwanden. Sonst ist noch zu erwähnen, daß über dem Gesäß zwei Grübchen angedeutet und die Hautfalten über und unter dem Gesäß durch gravierte Linien bezeichnet sind.

Dank der vollständigen Erhaltung des einen gekrümmten Horns[1] kann an der Deutung der Bronze kein Zweifel sein. Sie stellt den Gott Amon so dar, wie ihn Herodot (II, 42[2] und IV, 181[3]) schildert, wie ihn auch die Beinamen *κριοπρόσωπος, κριοκέφαλος, κεραφόρος, κερατηφόρος*, arietinis cornibus, tortis cornibus, corniger[4] voraussetzen. Der von den Griechen dem Zeus gleichgesetzte Gott ist als Mischwesen[5] aufgefaßt und zwar so, daß auf dem Menschenleib ein Tierkopf sitzt, der deutlich alle Merkmale eines Schafes besitzt, wie es am klarsten bei dem Vergleich mit dem hierneben abgebildeten Kopfe[5] des Argali-Wildschafes (ovis Ammon) zutage tritt.



Es ist von jeher bei den ägyptischen Tiergöttern bewundert worden, wie organisch der Tierkopf mit dem Menschenleib verwachsen, wie geschickt der Übergang des Tierkopfes in den menschlichen Körper vollzogen ist[6]. Meist geschieht es rein äußerlich dadurch, daß man die Übergangsstelle durch das Kopftuch verdeckt, das gleichsam die Brücke zwischen den beiden Wesen bildet. Hier ist aber die Mischung noch inniger dadurch vollzogen worden, daß der Tierkopf selbst vermenschlicht worden ist, nicht nur darin, daß er menschliche Augen und Ohren[7] und den

[1]) Vgl. dazu Lepsius, Über die widderköpfigen Götter Ammon und Chnumis. in dieser Zeitschrift 15 (1877) S. 8ff. — [2]) *κριοπρόσωπον τοῦ Διὸς τὤγαλμα ποιεῦσι Αἰγύπτιοι.* — [3]) *κριοπρόσωπον τοῦ Διὸς τὤγαλμά ἐστι.* — [4]) Siehe die Zusammenstellung bei Parthey, Das Orakel und die Oase des Ammon (Abh. d. Akad. d. Wiss. Berlin 1862) S. 136/137. — [5]) Nach Brehms Tierleben XIII[4] (1916) Tafel zu Seite 227. Siehe dort auch S. 257ff. die Ausführungen von Hilzheimer über die Geschichte des altägyptischen Hausschafes. — [6]) Vgl. dazu die allgemeinen Ausführungen in v. Bissing, Denkmäler ägyptischer Skulptur zu Taf. 53. — [7]) Das ist auch sonst zu beobachten, z. B. bei dem Falkenkopf der Bronze Posno des Louvre (Revue égypt. III) oder dem einen Krokodilskopf aus Hawara (Petrie, The Labyrinth, Gerzeh and Mazghuneh Taf. 24). Umgekehrt hat der Frauenkopf der Hathor stets die Ohren ihrer heiligen Kuh.

Götterbart erhalten hat, sondern auch, wie ich zu sehen glaube, in der Modellierung der Schläfen und Backen, die mir ganz dem menschlichen Gesicht angeglichen erscheinen. So bleiben, abgesehen von den Hörnern, die ja mehr eine äußere[1] Zutat sind, nur Nase und Schnauze als tierische Teile des Kopfes übrig. Dadurch unterscheidet sich die Straßburger Statuette z. B. von der Granitfigur 38500 des Cairiner Museums (Daressy, Statues de divinités Taf. 29) oder der Fayencestatuette des Britischen Museums (Arundale-Bonomi, Gallery of Antiquities Taf. 6 Abb. 14), die einen rein tierischen Kopf aufweisen.

Unsere Figur ist die einzige bisher bekannt gewordene Bronzestatuette, welche den Gott Amon als Menschen mit Widderkopf darstellt. Der menschliche Körper ist sicher modelliert, der Tierkopf zeigt jene glückliche Mischung von Natur und Kunst, die Stilisierung der natürlichen Formen, die zu den schönsten Leistungen der ägyptischen Plastik geführt hat.

Eine genaue Datierung wage ich nicht zu geben. Die früheste Periode, die in Betracht kommen könnte, wäre das Neue Reich, und an diese Zeit, und zwar das Ende dieser Epoche (Ramessidenzeit bis Äthiopenzeit), möchte ich denken. Gegen die Saitenzeit spricht die in keiner Weise kleinliche Arbeit, die nichts von den scharfen, übersicheren Linien der Plastik dieses Kunststils zeigt. Die Ptolemäerzeit oder eine noch spätere Epoche kommt aber für ein Werk nicht in Frage, das in keiner Hinsicht die gute Tradition der pharaonischen Kunstschule verleugnet. Von dem flauen Stil der hellenistischen Epoche mit ihren unbestimmten Linien und der »verquollenen« Modellierung ist an der Straßburger Bronze nichts zu verspüren. Das Ende des Neuen Reiches (etwa das 13. bis 7. Jahrhundert), und zwar in erster Linie die Ramessidenzeit (1300 bis 1100 v. Chr.), scheint mir am ehesten als die Entstehungszeit unserer Statuette in Betracht zu kommen, doch wäre auch der Anfang dieser Epoche, die 18. Dynastie, stilistisch nicht ausgeschlossen. Leider ist der genaue Fundort unbekannt, so daß wir bei dem Fehlen einer Inschrift ganz auf die stilistische Datierung angewiesen sind, die bei ägyptischen Bronzen ihre besonderen Schwierigkeiten hat. Zum Glück verliert dadurch das unzweifelhaft echte Stück nichts von seiner ungewöhnlichen Bedeutung.

[1]) Sie finden sich ja auch an menschlichen Königsköpfen. Vgl. Lepsius, Ägypt. Zeitschr. 15 (1877) S. 20ff.



a



b



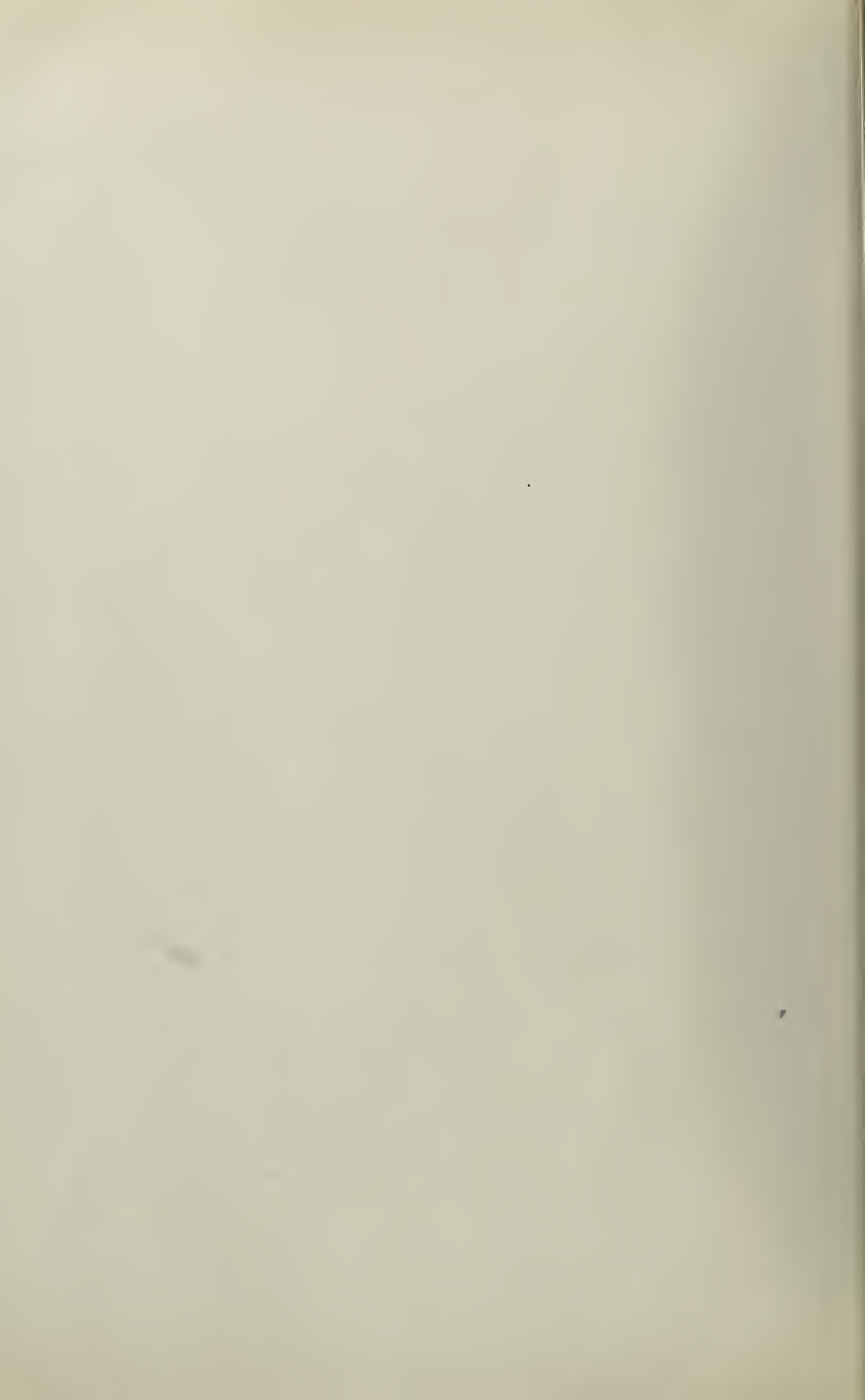
c



d

Bronzestatuette des Amon im ægyptolog. Institut der Universität Strassburg

Verlag . J. C Hinrichs, Leipzig.



Der Maler Ḥeje.

Von Wilhelm Spiegelberg.

Mit 2 Abbildungen.

Heinrich Schäfer hat in seiner schönen Arbeit über »ägyptische Zeichnungen auf Scherben[1]« den Nachweis erbracht, daß diese Zeichnungen nicht nur freie Skizzen, sondern auch gar nicht selten Nachzeichnungen nach Vorlagen sind. Vielfach haben die Zeichner, unter denen auch große Künstler waren, Wandbilder aus den Gräbern oder Tempeln der thebanischen Totenstadt, in der sie arbeiteten, für ihre künstlerischen Zwecke auf Scherben oder Kalksteinen kopiert, und zwar in den nachgewiesenen Fällen in so freier Weise, daß Schäfer an Erinnerungsbilder denkt, die fern von dem Original aus dem Gedächtnis entworfen worden wären. Daneben bleibt aber gewiß noch eine zweite Möglichkeit bestehen, auf die mich Frau Luise Klebs hinwies, daß der betreffende Zeichner seine Vorlage nur so weit abzeichnete, wie sie ihn künstlerisch interessierte, daß er sie also nach seinem künstlerischen Gefühl frei umgestaltete. Wann die eine oder die andere Erklärung anzunehmen ist, ist natürlich im Einzelfalle nur dann zu entscheiden, wenn etwa die Kopie, wie es in den Königsgräbern der Fall ist, noch an Ort und Stelle »vor dem Original« gefunden wird. In jedem Falle sind die Skizzen freie Umgestaltungen der Vorlagen. Zu diesen gehört nun auch die in der Nähe des Tempels von Dêr el-Medine gefundene, aus der Ramessidenzeit stammende Zeichnung[2] (Abb. 1), deren Vorlage ich in der nebenbei abgebildeten Darstellung (Abb. 2) zu erkennen glaube.

Sie stammt aus dem hinter Dêr el-Medine, also in der Nähe des Fundorts unseres Kalksteins, gelegenen Grabe eines Nekropolenbeamten *Enḥer-chêwe*, der unter Ramses IV. lebte, und zwar stellt das Bild, wie Erman (Ägypt. Zeitschr. 42 [1905] S. 128ff.) gesehen hat, den Künstler dar, der die Zeichnungen jenes Grabes entworfen hat. Auf diese Künstlersignatur geht die Zeichnung zurück, die eine sehr freie Wiedergabe der Vorlage ist[3]. Der Maler ist in beiden Bildern, in dem Original wie in der Kopie, bei der Arbeit dargestellt. Aber während er in der Grabdarstellung auf die Palette zeichnet, taucht er auf dem Kalkstein den Pinsel in ein Tintenfaß, um ein auf dem Schoße liegendes Papyrusblatt zu beschreiben. In der Kopie fehlt ferner das »Podium«, und in allerhand Einzelheiten sind Abweichungen von dem Original zu konstatieren, in der Art,

[1]) Jahrbuch der Kgl. Preuß. Kunstsammlungen 1916 S. 46ff. — [2]) A. a. O., S. 25 Abb. 3. Besprochen unter Nr. 27 S. 29. — [3]) So hat Schäfer in einer brieflichen Mitteilung das Verhältnis der beiden Zeichnungen aufgefaßt. Ich dachte zunächst an zwei eigenhändige selbständige Zeichnungen des Ḥeje.

wie Unter- und Oberschenkel gegeneinander absetzen, oder in der Faltengebung und der Haarbehandlung. Auch die Füße, die beide Male von unten gesehen sind[1], sind in der Kopie noch einen Grad freier gezeichnet. Ja, die Unterschiede sind alles in allem so erheblich, daß man ein Recht hätte, an der Identität



Abb. 1. Abb. 2.

der dargestellten Personen zu zweifeln, wäre sie nicht inschriftlich gesichert. Nach dem Kalkstein ist die abgebildete Figur der »der Erbfürst und Königliche Schreiber Ḥeje«, und ebenso heißt der Mann in der Grabdarstellung. Denn die Kopie zeigt jetzt, daß Lepsius mit seiner Ergänzung recht gehabt hat[2]. Es steht nichts anderes da als . Erman hatte gegen die Lesung deshalb Bedenken gehabt, weil er in diesem Titel die Bezeichnung eines Mannes vom allerhöchsten Range sah. In der Tat bezeichnet *rpꜥtj* häufig den Kronprinzen[3], aber der Titel findet sich auch, freilich sehr selten, in anderer, weniger gewichtiger Bedeutung, so Mariette, Serapeum, III Taf. 21 , Ägypt. Zeitschr. 33 (1895) S. 20 . Doch wäre an der zweiten Stelle die Bedeutung »Kronprinz« nicht ausgeschlossen. Das ist dagegen sicher für unseren Künstler der Fall, welcher bürgerlicher Her-

[1]) Zu dieser Art der Zeichnung vgl. Spiegelberg, Ausgewählte Kunstdenkmäler S. 11 Anm. 3. — [2]) Damit erübrigen sich jetzt die Erklärungen von Erman und Sethe, Ägypt. Zeitschr. 42 (1905) S. 130. 131.

[3]) Siehe die Nachweise bei Gardiner, Literary Texts I 17*, 7. Beachte auch, daß durch assyr. *šar* »Fürst« wiedergegeben wird (Steindorff, Ägypt. Zeitschr. 31 [1893] S. 27).

kunft und dessen Vater, dem Namen nach zu urteilen, sicher kein Ägypter[1] war. In diesem Falle war wohl der Titel ein ehrendes Epitheton, das aber für die hohe Stellung bezeichnend ist, die Ḥeje einnahm. Vielleicht verdankte er den Titel den königlichen Aufträgen, zu denen ihm seine Meisterschaft gewiß ein Anrecht gab.

Fassen wir kurz zusammen, was wir von dem Maler Ḥeje wissen. Er lebte unter Ramses III. und IV. (um die Wende des 12. vorchristlichen Jahrhunderts) in Theben, wo er in der thebanischen Nekropolis u. a. ein großes Grab in Dêr el-Medine mit Malereien ausschmückte. Nicht aus ihnen, wohl aber aus dem hier besprochenen »Selbstporträt«, wenn man diese etwas zu hoch gegriffene Bezeichnung für unsere Silhouette gelten lassen will, erfahren wir etwas über seine künstlerische Eigenart. Wie namentlich die natürliche Zeichnung des fließenden Haares und der Füße zeigen, gehörte er zu den Künstlern, die noch am Ausgange des Neuen Reiches die guten Traditionen der naturalistischen Schule der 18. Dynastie fortsetzten. Dieser freie Stil mag den Zeichner des Berliner Kalksteins zum Kopieren gereizt haben, und darauf mag es beruhen, daß er bei aller Abweichung im einzelnen doch die Zeichnung des Haares und der Fußsohlen in der Hauptsache beibehalten hat, einerlei ob er vor dem Original gestanden oder seine Kopie fern davon nach dem Gedächtnis gezeichnet hat[2].

Die Königshaube.

Von Hans Bonnet.

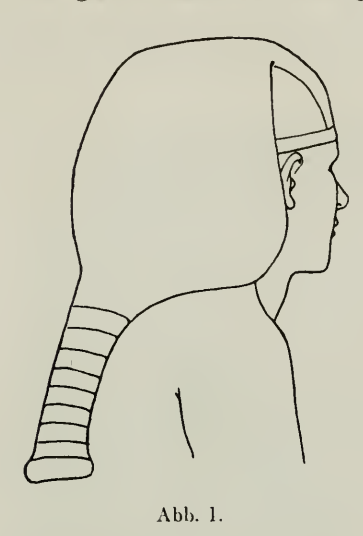
Mit 8 Abbildungen.

Neben den verschiedenen Kronen trägt der ägyptische König auf dem Haupt als Zeichen seiner Würde häufig eine einfache Haube, das sog. *nmś*-Kopftuch. Es setzt etwa in der Mitte der Stirn an und bedeckt, unmittelbar hinter den Ohren herablaufend, den Hinterkopf; hinten endet es in einen runden wulstigen Stoffteil, den sog. Zopf, vorn fallen zwei Streifen auf die Brust herab, die sich oberhalb der Schultern von der Masse der Haube ablösen. Oben liegt die Haube dicht an, während sie nach hinten und nach den Seiten durch die eingebundene Masse des Haares weit ausbauscht. Der Stoff wird von verschiedenartig gestalteten Falten durchzogen.

[1]) Der Name sieht semitisch aus (צרגתי oder צלגתי) wie eine Nisbebildung.

[2]) Es ist freilich auch abgesehen von der oben (S. 77 Anm. 3) angedeuteten Auffassung noch eine weitere möglich. Ḥeje könnte sich in einem anderen, uns nicht bekannten Grabe so dargestellt haben, wie ihn die Kopie des Kalksteins zeigt. Doch ist die Erklärung von Schäfer alles in allem die nächstliegendste.

An Stelle dieser Haube trägt der König mitunter eine etwas einfachere, im ganzen aber ähnlich gestaltete (Abb. 1)[1]. Vor allem fehlen ihr die beiden vorn herabfallenden Streifen, dann ist der Zopf breiter und dementsprechend flacher, der Stoff ist überwiegend glatt. Auch diese Haube hat ihren besonderen Namen, sie heißt nach den Beischriften auf den Gerätfriesen von Särgen des Mittleren Reichs *ḫꜣḫt*[2]. Infolge ihrer einfacheren Form hat sie dem repräsentativen Charakter der *nmś*-Haube gegenüber mehr den profaneren einer lediglich dem Schutze des Hauptes dienenden Kopfbedeckung. In der Tat kennen wir auch außerhalb des königlichen Ornats derartige Hauben, die dann deutlich praktischen Zwecken dienen. Einmal werden sie von Dienern und Dienerinnen getragen[3], bei denen sie ganz offenbar das Haar gegen den bei der Arbeit entstehenden Staub schützen sollen.


Abb. 1.

Dann begegnen wir einer entsprechenden Haube an dem bekannten Holzköpfchen der Teje, wo sie das natürliche Haar umschließt und eine künstliche Perücke darübergelegt ist[4]. Natürlich kann hier die Haube, wie auch Borchardt richtig erkannt hat, nur den Zweck haben, das Aufsetzen der Perücke zu erleichtern und das natürliche Haar vor Unreinlichkeit zu schützen. Daraus ergibt sich ohne weiteres der Schluß, den auch Borchardt zieht, daß die ägyptischen Damen allgemein unter ihren Perücken derartige Hauben getragen haben. Jedenfalls liegt kein Grund vor, hier in der Haube mehr zu sehen als eine allgemein übliche Frauentracht, selbst wenn einmal eine Königin ein derartiges Kopftuch auch ohne Perücke trägt, was ganz vereinzelt und dann ja sicher in Anlehnung an die Königshaube vorkommt.

Schließlich weist Borchardt a. a. O. die *ḫꜣḫt*-Haube auch bei den Göttinnen Isis und Nephthys nach; sie tragen sie, wenn sie um ihren Bruder Osiris klagen, freilich nicht regelmäßig, wie Borchardt meint[5]. Hier scheint ja der Haube eine besondere Bedeutung zuzukommen, aber sie kann nur in dem Zusammenhang des Trauerzeremoniells zu suchen sein, da wir die Haube sonst weder bei diesen noch bei anderen Göttinnen kennen. Jedenfalls ist die *ḫꜣḫt*-Haube, abgesehen von dieser nach ihren Motiven nicht klaren Verwendung eine in der Alltagstracht der Frauen hohen wie niederen Standes übliche Kopfbedeckung.

Demgegenüber ist es auffällig, daß man sich nicht scheute, die charakteristische Königshaube gelegentlich durch dieses profane Kopftuch zu ersetzen;

[1]) Vom N. R. an: Legrain, Stat. de rois et de part. I. 47, III. Taf. 5. LD. III. 17. 19. 66. 67. 176. — [2]) Von Borchardt, Porträtkopf der Königin Teje S. 6 nachgewiesen. — [3]) A. R.: Steindorff, Grab des Ti Taf. 86, Figur einer Müllerin im Ägypt. Mus. der Univ. Leipzig. N. R.: Erman, Ägypten 575. — [4]) Borchardt, Porträtkopf der Königin Teje S. 6. — [5]) Ohne Haube: Budge, Coll. of egypt. ant. in the possession of Lady Meux pl. 4.

man wird daher nach einer Erklärung suchen müssen. Für diese bieten sich zwei Möglichkeiten. Man könnte etwa aus Gründen der Bequemlichkeit der Königshaube die einfachere Form gegeben haben, die ja sicherlich angenehmer zu tragen war; es braucht kaum gesagt zu werden, wie unwahrscheinlich eine solche Annahme wäre, man würde kaum Analogien beibringen können. So bleibt denn nur die zweite Möglichkeit, daß nämlich die *ḫ3ḫt*-Haube von alters her im königlichen Ornat ihren Platz hatte. Dafür spricht ja auch schon ihre Verwendung auf Gerätfriesen von Särgen des Mittleren Reichs. Da sie die schmucklosere ist, darf man weiterhin annehmen, daß sie als ursprüngliche Form der Königshaube bereits vor dem *nmś*-Kopftuch üblich war. Daß sie dann, sobald dieses aufkam, zurücktrat, ist ganz selbstverständlich, ebenso, daß sie als altüberliefertes Ornatstück nicht völlig verdrängt werden konnte. Wir werden sogar annehmen dürfen, daß sie häufiger getragen wurde, als es nach den Denkmälern den Anschein hat, da diese gewiß die *nmś*-Haube als die dekorativ wirksamere bevorzugten.

Aus den Denkmälern läßt sich allerdings das höhere Alter der *ḫ3ḫt*-Haube nicht erweisen: wir kennen sie auf diesen erst im Neuen Reich. Das will aber nicht viel besagen: Steindorff hat schon bei Behandlung des *ḫprš* darauf hingewiesen, wie wenig Reliefs wir aus früherer Zeit haben, auf denen der Pharao dargestellt ist, und an Statuen ist die *ḫ3ḫt*-Haube ja auch im Neuen Reich selten. Im übrigen trägt Usaphais auf dem bekannten Täfelchen der Sammlung Mac Gregor[1] ein der *ḫ3ḫt*-Haube wenigstens ähnliches Kopftuch, bei dem nur der Zopf fehlt, während wir das *nmś*-Kopftuch erst von der vierten Dynastie an kennen. Das paßt zu unserer Annahme, kann sie aber freilich nicht beweisen. Wir bleiben bisher im ganzen auf Rückschlüsse aus dem Gebrauch der *ḫ3ḫt*-Haube in historischer Zeit angewiesen, aber meines Erachtens haben sie schon hinreichende Wahrscheinlichkeit für sich; sie gewinnen zudem an Überzeugungskraft, wenn wir das Verhältnis der beiden Hauben zueinander von einem anderen Gesichtspunkt aus betrachten, wenn wir nämlich der Frage nähertreten, wie das Zeugstück, aus dem die Haube in dieser wie in jener Form bestand, geformt war und wie es angelegt wurde. Es wird sich dann zeigen, daß das *nmś*-Kopftuch tatsächlich nichts anderes ist als eine Weiterbildung der *ḫ3ḫt*-Haube, der man so eine gefälligere Form geben wollte.

Bei der *ḫ3ḫt*-Haube ist Form und Anordnung des Stoffes klar genug. Ein rechteckiges Zeugstück wird von hinten so über den Kopf gelegt, daß ein Schmalsaum über die Stirn hinwegläuft. Dieser Saum wird durch ein Band festgebunden, daß man entweder von den Schläfen aus kreuzweis über den Hinterkopf führt und im Nacken unter der Haube zusammenbindet oder horizontal um den Kopf legt und hinten knotet, wobei man es von den Ohren an nach hinten zu sowohl unter dem Tuch hindurchnehmen wie gleichmäßig über

[1]) Ägypt. Zeitschr. 35 S. 8.

ihm hinwegführen kann[1]. In diesem Falle liegt die Haube eng an, während sie sonst an den Seiten etwas ausbauscht. Die Längssäume werden im Rücken unter dem Haar eingeschlagen; ein Band, das um dieses Ende der Haube gewickelt wird, gibt dem Ganzen die nötige Festigkeit. Läßt man das Tuch hinten frei herabhängen, ohne die Säume einzuschlagen, entsteht ein Kopftuch der Form, wie es Usaphais auf dem erwähnten Täfelchen trägt; dieses läßt sich also als eine Vorstufe zur *ḫ3ḫt*-Haube auffassen. Vereinzelt kommt es so noch im Alten Reich bei Dienerinnenfiguren vor, nur ist es dann hinten erheblich kürzer[2].

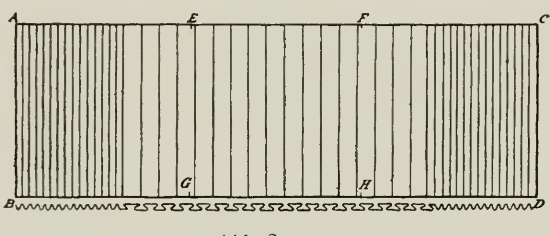


Abb. 2.

Die *nmś*-Haube wird ebenfalls aus einem rechteckigen, nur etwas größeren Zeugstück hergestellt. Seine Breite entspricht der Länge des für die *ḫ3ḫt*-Haube verwendeten Tuches (*EFGH* bezeichnet in Abb. 2 die Form des letzteren). Man legt es wiederum von hinten über den Kopf, so daß der mittlere Teil des vorderen Längssaumes (*EF*) auf die Stirn zu liegen kommt. Er wird von Ohr zu Ohr durch ein Band festgehalten, das man jetzt regelmäßig hinten unter dem Tuch durchführt, um nicht die überschüssige Stoffmenge mit einzubinden. Diese fällt über die Schultern herab (Abb. 3). Ihre beiden Schmalsäume schlägt man nach innen ein, so daß sie auf den Schultern aufliegen und von diesen nach vorn wie nach hinten herablaufen (Abb. 4). Dabei entstehen die scharfen, vom Kopf nach den Seiten hinausspringenden Kanten der Haube. Das hintere Ende wird schließlich wie bei der *ḫ3ḫt*-Haube mit einer Schnur umwickelt; da es hier aber, der größeren Breite des Tuches entsprechend, breiter ist und nach den Schultern zu weit ausladet, um sich fest genug einbinden zu lassen, wird es vorher kräftig zusammengedreht. So entsteht einmal der charakteristische Zopf der Haube, ferner bildet sich über den Schultern ein wagerecht verlaufender scharfer Knick, da der nach vorn fallende Stoff bei dem Eindrehen des Zopfes etwas zurückgezogen wird. (Abb. 5).


Abb. 3.

Die *nmś*-Haube unterscheidet sich also letzten Endes nur dadurch von der *ḫ3ḫt*-Haube, daß man ein größeres Zeugstück verwendet, um den bisher vorn nur von Schläfe zu Schläfe reichenden Stoff weiter nach den Seiten herabfallen zu

[1]) Kreuzweise, Borchardt, a. a. O. S. 7. Unter dem Tuch bei den Königsfiguren, Anm. 1; über dem Tuch bei den Dienerinnenfiguren, Anm. 3. — [2]) Borchardt, Statuen und Statuetten von Privatleuten Nr. 110. 114.

lassen. Der einzige wirkliche Unterschied in der Art des Anlegens, d. h. das Zusammendrehen der den Zopf bildenden Stoffenden, ist lediglich durch die größere Breite des Tuches bedingt. Das *nmś*-Kopftuch kennzeichnet sich damit deutlich als eine bloße Weiterbildung der *ḫ3ḳt*-Haube.

Ein weiteres wesentliches Moment in der Ausbildung der Haube zu einem gefälligen Kopfputz bildet die Fältelung des Stoffes, die, soweit wir sehen, bei der *nmś*-Haube von Anfang an üblich war; wenigstens berechtigen die wenigen Fälle, in denen sie fehlt, nicht zu einer Annahme des Gegenteils. Die Falten verlaufen, wenn wir auf die Grundform des Tuches zurückgehen, in der Richtung der Schmalseiten, an der fertigen Haube oben über der Stirn senkrecht und vorn an den Seiten wagerecht, hinten konvergieren sie nach dem Zopf zu. Die Form der einzelnen Falten pflegt verschieden zu sein. An der Haube selbst haben sie meist die Form breiter, flacher Streifen; an den vorn herabfallenden Streifen liegt dagegen in der Regel von dem Knick oberhalb der Schultern an Falte neben Falte, wie wir es sonst bei gefältelten Stoffen gewohnt sind. Diese Verschiedenartigkeit der Fältelung an ein und demselben Zeugstück ist auffällig; sie muß durch die Struktur der Haube bedingt sein.



Abb. 4.

Das Nächstliegende war ja ohne Frage, dem Stoff die sonst übliche und insbesondere in der Königstracht schon am Schurz gebräuchliche Fältelung zu geben. Legte man aber ein derartig gefälteltes Tuch in der beschriebenen Weise um, so wurden die Falten oben über dem Haupt und an den ausbauschenden Seitenteilen der Haube teils durch das Gewicht der herabhängenden, nach unten ziehenden Enden, teils durch die eingebundene Masse des Haares auseinandergezogen; sie verflachten, die Haube erschien glatt, nur die vorderen Enden bewahrten die Fältelung. An den Königsfiguren des Alten Reichs ist in der Tat, wie es scheint, durchgängig die Haube bis auf die dicht gefältelten Enden glatt[1]. Natürlich liegt da der Gedanke nahe, daß die breiten Streifen oben auf die Haube aufgemalt waren; da sie bedeutend flacher waren als die Falten an den Enden, hätte man schließlich auch auf ihre plastische Darstellung verzichten können. Immerhin bliebe diese anscheinend doch regelmäßige Verschiedenartigkeit in der Wiedergabe der Falten merkwürdig; zudem ist sie in späterer Zeit kaum zu belegen. Da sie sich nun, wie wir sahen, sachlich gut erklärt, werden wir mit Wahrscheinlichkeit annehmen dürfen, daß sie in der Verflachung der Falten an der Haube begründet ist. Man hätte dann also im Alten Reich den sonst üblichen dicht gefältelten Stoff für das *nmś*-Kopftuch benutzt.

[1]) Borchardt, a. a. O. Nr. 14. 15. 38. 39. 42. Hölscher, Grabmal des Chephren S. 93. Delbrück. Antike Porträts XXIV Abb. 2.

Sobald man auf den durchgehenden Faltenschmuck der Haube nicht verzichten wollte, mußte man den Falten zum mindesten an dem mittleren Teil des Tuches eine andere Form geben, die sie vor der Verflachung sicherte. Man erreichte das dadurch, daß man sog. Quetschfalten herstellte, d. h. daß man breitere Stoffbahnen heraushob, unter denen man an beiden Seiten den Stoff einknickte (Abb. 2), wobei es zuweilen Mode war, auf eine breitere Falte zwei schmalere folgen zu lassen[1]. Beim Anlegen des Tuches wurden dann lediglich die eingeknickten Stoffteile auseinandergezogen, die breiten Faltenrücken dagegen nur etwas in die Höhe gehoben. An den Enden konnte man die bisherige Art der Fältelung beibehalten; meist ist das auch geschehen, wenn wir uns an das Zeugnis der Statuen halten, an ihnen setzen sich verhältnismäßig selten die breiten Quetschfalten an den vorderen Enden fort[2]. Anders ist es freilich im Relief: hier entspricht in der Regel die Fältelung der Enden der der Haube[3]. Dieser Widerspruch zwischen Relief und statuarischer Plastik ist merkwürdig, er kann natürlich nur in der Eigenart beider Kunstarten begründet sein. Mehr Beweiskraft kommt ohne Zweifel den Statuen zu, in der im Relief vorherrschenden gleichmäßigen Fältelung kann man nur eine Vereinfachung der Wiedergabe erkennen, zu der sich bald noch Parallelen bieten werden.



Abb. 5.

An den Innenseiten der vorderen Enden läuft mitunter von dem Knick oberhalb der Schultern an ein schmaler glatter Streifen herab[4]. Wenn wir auf die Grundform des Kopftuchs zurückgehen, stellt er sich als Teil eines Saumstreifens der Vorderkante dar, der nur an den Enden sichtbar werden konnte, da er an der Stirn durch das Band verdeckt wurde und seitlich des Kopfes zurückgeschlagen war. Ein solcher Saum hatte seinen guten Grund, da durch ihn die breiten Quetschfalten in der Mitte des Tuches gesichert wurden. Auf Reliefs werden nicht selten auch die äußeren geschwungenen Kanten der vorderen Enden durch einen entsprechenden Streifen abgeschlossen[5], hier ist er natürlich schlechthin unerklärbar; man kann ihn nur zeichnerisch als eine Verstärkung der Abschlußlinie verstehen, zu der der Saum auf der anderen Seite die Anregung geben konnte. Nicht anders ist es zu erklären, wenn sogar der

[1]) Beispiele von Borchardt, Sitzungsber. d. Berl. Akad. d. Wiss. 1897 S. 756 gesammelt; die sicher datierten gehören alle Amenemhet III., bei dem aber auch die übliche Streifenanordnung vorkommt, so Legrain, Stat. I Taf. 8. Im übrigen kommt der Wechsel breiter und schmaler Streifen schon im A. R. vor, Borchardt, Grabmal des Ne-user-re S. 84.

[2]) Legrain, Stat. I Taf. 56. v. Bissing, Denkmäler Taf. 36, LD. III, 142. [3]) LD. III, 2. 21. 68. 80. 123 u. ö. Nur vereinzelt sind die Enden dicht gefältelt, LD. III, 293. Annales IV. pl. 5. — [4]) Vom M. R. an, Legrain, Stat. I, 14. 51. 62. v. Bissing, Denkmäler, Taf. 36. 40. LD. III, 133. — [5]) LD. III, 2. 20. 123. 132. 136. Vereinzelt an einer Statue Ramses II., a. a. O. 142.

hintere Teil der Haube von den ausbauschenden Seitenflügeln bis zum Zopf durch einen derartigen Streifen abgeschlossen wird, was ganz vereinzelt, und zwar wiederum nur im Relief vorkommt[1].

Diese Neigung des Reliefs, die Haube durch einen schmalen Streifen abzugrenzen, führt weiterhin zu Ungenauigkeiten in der Wiedergabe des Abschlusses der Haube über der Stirn. Hier kommt nämlich an den Seiten unter dem Stirnband das Haar vor, das der Ägypter ja so zu schneiden pflegte, daß es vor den Ohren noch etwas herabhing. Dieses unter der Haube vortretende Haar wird häufig plastisch als in schwachem Relief vorspringendes trapezförmiges Feld mit mehr oder weniger geschwungenen Kanten wiedergegeben. Bei anderen

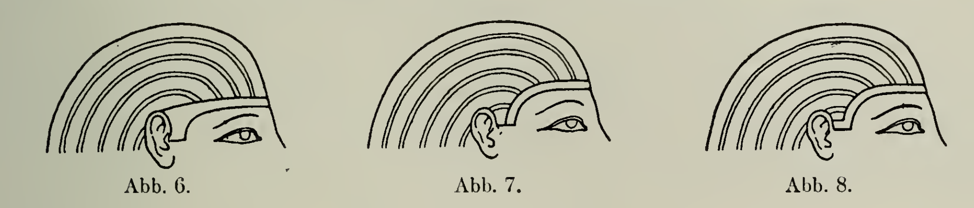


Abb. 6. Abb. 7. Abb. 8.

Kronen sowie bei Perücken, die das natürliche Haar vortreten lassen, finden wir es natürlich ebenso wie hier bei der Königshaube[2]. An Statuen wird es zumeist richtig oben von dem Stirnband der Haube überschnitten[3], daneben wird es aber auch mit diesem zusammengefaßt (Abb. 6)[4]; es sieht dann so aus, als biege die Unterkante des Bandes vor dem Ohr nach unten aus. Die Trennungslinie zwischen Band und Haar mochte dann aufgemalt sein. Es wäre aber auch denkbar, daß man statt des Bandes einen von Ohr zu Ohr reichenden Metallreif benutzt hätte, den man dann durch eine unter der Haube durchlaufende Schnur befestigen konnte. Einen derartigen Reif konnte man an seinen Enden so ausbiegen lassen, daß er das vorquellende Haar verdeckte. Darstellungen, bei denen Band und Haar gleichmäßig gelb bemalt sind[5], legen wenigstens den Gedanken an einen solchen Metallreif nahe; aber ebenso gut kann auch hier nur eine Vereinfachung vorliegen.

Im Relief kehren beide Arten der Wiedergabe von Band und Haar wieder, die klare Abtrennung des Bandes kommt freilich nur selten vor[6]. Im allgemeinen wird in der Flächendarstellung aber das das Haar wiedergebende Feld mit zur Haube gezogen, das Band läuft auch über die Vorderkante dieses Feldes hinweg und endet an ihrer unteren Ecke (Abb. 7), oder es wird sogar scharfkantig oder im Bogen umbiegend noch an der Unterkante des Feldes entlang

[1]) LD. III, 70. — [2]) Oberägypt. Krone: Legrain, Stat. I Taf. 30, LD. III, 21; unterägypt. Krone: LD. III, 21; Atefkrone: Naville, Temple of Der el Bahari Taf. 100; Perücke: Delbrück, Antike Porträts Taf. I, LD. III, 9. 10. — [3]) Legrain, Stat. I, 20. 34. 36. 41. 44. II, 53. III, 5. — [4]) Legrain, a. a. O. II Taf. 3. 4. 14. — [5]) Freilich nur im Relief: Naville, Temple of Der el Bahari Taf. 14. Davis, Tomb of Harmhabi Taf. 38/9. — [6]) Band abgetrennt: Naville, a. a. O. Taf. 45. 61. LD. III, 44. 70. Zusammengefaßt: Naville, a. a. O. Taf. 105, LD. III, 132/33.

geführt, um am Ohr zu enden (Abb. 8)[1]. Das Band ist dann selbstverständlich überhaupt nicht mehr richtig zu verstehen, es erscheint vielmehr als ein einfacher, die Haube an der Stirn abschließender Saumstreifen.

Die Vereinfachungen, die das Relief bei der Darstellung der Königshaube vornimmt, sind also nicht ganz unerheblich, zum Teil beeinträchtigen sie geradezu das richtige Verständnis. Es ist bemerkenswert, daß die Flächendarstellung derartige unschwer vermeidbare Ungenauigkeiten bei einem für den ägyptischen Beschauer sicher wichtigen Gegenstand, wie es ein Stück des königlichen Ornats doch wohl war, nicht scheut.

Daß die *nmś*-Haube zuerst auf Denkmälern der vierten Dynastie vorkommt, ist bereits oben gesagt worden. Etwa zur gleichen Zeit, nur ein wenig früher, ist der gefältelte Königsschurz zum ersten Male nachzuweisen[2]. Da beide Ornatstücke aus einem gleich gestalteten Zeugstück hergestellt werden, darf man vielleicht vermuten, daß beide etwa gleichzeitig, d. h. nach dem bisher vorliegenden Material ungefähr in der dritten Dynastie entstanden sind.

Eine Totenliturgie der Ptolemäerzeit.

Von Wilhelm Spiegelberg.

Der von Bergmann[3] vortrefflich veröffentlichte Papyrus Nr. 25 der Wiener ägyptischen Sammlung ist von seinem Herausgeber als Götterliste bezeichnet worden. Das ist nur zum Teil richtig. Denn außer den Namen von Göttern und Götterbarken enthält das aus zwei nicht aneinanderschließenden Stücken zusammengesetzte Blatt auch Bemerkungen anderer Art, und zwar solche, die den Text besonders beachtenswert machen. Von ihnen will ich im folgenden kurz sprechen, da sie von Bergmann nicht berücksichtigt worden sind, zum Teil deshalb, weil sie demotisch[4] geschrieben sind.

A.

Vor der Liste von Göttern steht in senkrechter Zeile [hieroglyphs] »Es langt[5] an, es langt an, Horus in der Barke.«

[1]) Bis zur vorderen Ecke: LD. III, 21. 36. 70. 136. Bis zum Ohr: LD. III, 2. 54. 63. 68. 78 u. ö. — [2]) Das früheste Beispiel ist wohl die Statue, Legrain, Stat. I Taf. 1, die vielleicht noch an den Anfang der dritten Dynastie gehört. — [3]) Hieratische und hieratisch-demotische Texte der Sammlung ägypt. Altertümer. Wien 1886, Taf. IX. — [4]) Die demotisch geschriebenen Wörter habe ich in meiner Umschrift unterstrichen. — [5]) Oder auch imperativisch »lange an, lange an!«

B.

Unter der Götter- und Schiffsliste der 3. und 4. Spalte[1] lese ich folgendes[2]:

[1]) Sie schließt mit *psḏ·t nṯr·w ꜥꜣ·t psḏ·t nṯr·w nḏs·t* »der großen und kleinen Götter-Neunheit«. — [2]) Man beachte, daß der linke Rand abgebrochen ist. — [3]) Die Ergänzung *Ḥtḥr* würde zu den Zeichenresten nicht stimmen.

Übersetzung.

1 Darbringung von Bier vor der Barke *Nefr-ʿ* (?)

2 Spende von Wein — Spruch . . . .

3 Darbringung von Milch für . . . . . Artemis . . . .

4 Darbringung von . . . für die Hathor (= verstorbene) Artemis — Darbringung von . .?. Kraut (ϲιм) — Spruch

5 Darbringung von frischem Kraut — Darbringung von schönem Kraut — Du gehst zur Ruhe, um zu (?) (= ϵ?) . . . .

6 Du bist schön . . . .

7 Darbringung einer Spende
Darbringung von Blumensträußen[1]

8 . . . . . . öffnen . . . . — Spruch — Ein Acker,

9 der herausgeht aus dem Hochfeld — Spruch — Benetzt wird

10 die Erde[2], es verjüngt sich die große Flut . . . . wenn du aufgehst

11 . . . .

12 Darbringung des Opfers[1] — Rein, rein ist die Opfergabe

13 Empfangen des *ḥwj-ʿ* Zepters[2] — Schlagen mit dem Arm — 5 (?) Brote

14 Berühren des Totenopfers[3] — Text

15 Wohlan! . . . . Darbringung des Opfers

16 Darbringung des Opfers für die Hathor (= verstorbene) Artemis, geboren von Her[odes (?)]

17 . . . . — 5 (?) Brote —
Der Mensch . . . . . sie werfen [. . . .

C.

Über den 3 folgenden Spalten — die Reste eines oder mehrerer verlorengegangener sind noch am linken Rande des vorhergehenden Blattes und am rechten[4] des folgenden nicht unmittelbar anschließenden sichtbar — stehen 3 Zeilen, die leider durch große Lücken unterbrochen sind:

1 [hieroglyphs] [. . . . . [hieroglyphs]

[hieroglyphs] [. . . . . .

[1]) Siehe Erman, Ägypt. Zeitschr. 48 (1911) S. 38.

[2]) Vgl. Brugsch. Wb. VII 1238 vom Nil [hieroglyphs] »du hast die beiden Länder und was in ihnen ist, benetzt.«

[1]) *fȝj·t* vom Darbringen des Opfers, z. B. Pyramidentexte 72 ff. — [2]) Siehe Lacau, Sarcophages antérieurs au Nouvel Empire II S. 165 (Index). — [3]) Vgl. dazu Walker, PSBA. XXVI (1904) S. 70 ff.

[4]) Man erkennt [hieroglyphs] (?), das vielleicht in [[hieroglyphs] (?)] [hieroglyphs] »5 (?) Brote (?)« wie B 13. 17 zu ergänzen ist.

1 »Anderer Spruch:
Es erglänzt Osiris im Urgewässer.
[Es erstrahlt die Hathor (= verstorbene) A]rtemis im Urgewässer.
Jubel ist im Himmel,
Jubel ist auf Erden
[. . . . .]
2 Es preisen dich die Götter der Barke.
[. . . . .
. . . .
Es macht dir Thoth . . . .
die Hathor Artemis geboren von He[rodes (?)]
3 Es vereinigt sich mit ihm diese Barke der Wahrheit
[. . . . .
. . . .
Dein Auge[1] ist vollkommen und heil.«

Von der fast unleserlichen Vertikalzeile glaube ich folgendes zu entziffern:

D.

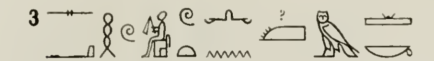
Es folgt nun die von Bergmann in der Hauptsache richtig gelesene Götterliste. Vor den 9 letzten Götternamen der ersten Spalte steht in vertikaler Zeichenfolge

»Anderer Spruch: Du wachst in Frieden«, ein Anruf, der sich auf jeden einzelnen Götternamen bezieht.

E.

An die Götternamen der 2. Spalte schließt sich folgender Text an:

[1] Es handelt sich natürlich um das »Horusauge« und die damit verknüpften Vorstellungen, über die jetzt Junker, Die Onurislegende S. 132 ff. zu vergleichen ist.



1 »Du bist glücklich im Himmel bei Re.
2 Du lebst (und) dein Feind ist nicht mehr.
3 Du bist frei und vergehst nicht.
4 Re schützt dich jeden Tag.
5 Du sitzt auf dem Throne von Eisen.
6 Deine Schwester Isis schützt [deine] göttlichen Glieder.
7 Dein Sohn Horus ist dein Schutz.
8 Nun und Naunet schützen dich.
9 Es hat dir . . . Geb befohlen.
10 Es jubelt (?) der Erbe des Schu.
11 Es ist dir das Amt des Schu übergeben worden.«

F.

[1] [. . . . .] . . . es geht Re hervor aus [. . . . . .
[2] [. . . . .] du wachst schön in Frieden, Sokar-Osiris [. . . . .
[3] Dein Sohn ist in deinem Schrein, in diesem deinen Namen [. . . . . . .
[4] Er vereinigt sich in diesem deinem Namen des Onnophris, des Seligen [. . . . .] am Morgen
[5] in diesem Namen des Herrn von Mendes, ehrwürdig . . . .
[6] Herr der Totenstadt. Gnädig sei dein schönes Antlitz der Hathor (= verstorbenen) Artemis!«

G.

[1] . . . . .

[2] . . . . . .

[1] »Die jubelnde Stimme der Unterweltsbewohner preist Re . . . . .
[2] Jubel als König in der Unterwelt . . . .«

H.

Es folgt nun ein im wesentlichen demotisch geschriebener Text:

[1] *ʾw=w ʿḳ r pꜣ ntr r tꜣ ʾs·t mḥ I·t r pr ʾmntj r ḏꜣḏꜣ=f r pr mḥjtj (r) rd=f r rs*
[2] *ʾw=w ʾr ḳbḥ sntr*[1]
[3] *ʾw=w ʿḳ r pꜣ ntr r tꜣ ʾs·t mḥ II·t [r] ḏꜣḏꜣ=f r pr ʾmntj r rd=f r pr jbtj*
[4] *ʾw=w ʿḳ r pꜣ ntr r tꜣ ʾs·t mḥ III·t r ḏꜣḏꜣ=f r jbt r [rd]=f*
[5] *r pr ʾmntj*
[6] *ʾw=w ʿḳ r pꜣ ntr r tꜣ ʾs·t mḥ IV·t [r] ḏꜣḏꜣ=f r pr mḥjtj (r) rd=f r rs*
[7] *m-sꜣ nꜣi* ... ?
[8] . . . . . .
[9] (?) ?

[1] »Sie[2] sollen zu dem Gott eintreten zu der ersten Stätte, indem sein Kopf nach Norden und seine Füße nach Süden gerichtet sind.
[2] Sie sollen eine Spende und Weihrauch darbringen.
[3] Sie sollen zu dem Gott eintreten zu der zweiten Stätte, indem sein Kopf nach Westen und seine Füße nach Osten gerichtet sind.
[4] Sie sollen zu dem Gott eintreten zu der dritten Stätte, indem sein Kopf nach Osten und seine Füße
[5] nach Westen gerichtet sind.

---

[1]) Die beiden letzten Wörter sind hieratisch geschrieben. — [2]) D. h. die bei dem Mysterium tätigen Priester.

6 Sie sollen zu dem Gott eintreten zu der vierten Stätte, indem sein Kopf nach Norden und seine Füße nach Süden gerichtet sind.
7 Danach kommt Horus. Er schlägt die Frevler, während die
8 Horuskinder in der Halle sind . . . . . . es erscheint dieser Gott
9 Osiris erscheint in dem Urwasser[1].«

Inhalt.

Auf Grund der neuen Lesungen möchte ich den Wiener Papyrus Nr. 25 als die Anweisungen für die Totenliturgie einer Frau mit Namen Artemis bezeichnen. Es sind die Opfer verzeichnet, welche bei der Beisetzung der Verstorbenen — sie ist nach dem Brauch der späten Texte »Hathor« genannt — dargebracht werden sollen, und daneben auch die Hymnen und Gebete, welche dabei gesprochen oder gesungen werden sollen. Auch die langen Götter- und Barkenlisten mögen zu der Liturgie gehören. Von besonderem Interesse ist der Schlußabsatz. Verstehe ich ihn recht[2], so soll die Leiche[3] der Artemis auf einer Bahre an vier[4] verschiedenen Plätzen nach den vier verschiedenen[5] Himmelsrichtungen aufgestellt und dabei ein Wasser- und Weihrauchopfer dargebracht werden. Danach soll ein Mysterium, ein religiöses Festspiel, aufgeführt werden, bei dem Horus die Feinde seines Vaters Osiris erschlägt, und die Horuskinder in der Halle stehen, während Osiris im Urgewässer (?) erscheint.

Das ist gewiß eine Aufführung mit Masken, welche den Sieg des Horus und vielleicht auch die Auferstehung des Osiris dramatisch vorführte. Horus, »der Rächer seines Vaters«, und die vier Horuskinder, welche mit der Beisetzung des Osiris zu tun hatten, spielten dabei die Hauptrolle. Was so zur Anschauung gebracht wurde, das wünschte man auch der Toten, vor deren Bahre das Schauspiel aufgeführt wurde. Was den gesamten Text anbelangt, so spricht schon rein äußerlich die flüchtige Schrift mit ihrem Durcheinander von hieratischen und demotischen Zeilen und Wörtern, wie die ganze notizenartige Komposition gegen die Annahme, daß wir es hier mit der Abschrift eines festen Rituals zu tun haben. Diese Texte sind ad hoc niedergeschrieben und nur Andeutungen, wie die Totenliturgie der Artemis verlaufen soll. Vielleicht hat sich ein Totenpriester im Laufe der Verhandlungen mit den die Liturgie bestellenden Angehörigen der Verstorbenen die Anweisungen aufgeschrieben, nach denen später das Totenamt stattfinden sollte. Der von mir angenommene Augenblickscharakter des Wiener Papyrus Textes macht ihn nur um so interessanter.

[1]) Oder auch »im Nun«. [2]) Diese Auffassung verdanke ich in der Hauptsache Hrn. Vikar P. Bucher. [3]) »Der Gott« ist hier wie auch sonst (s. Preisigke-Spiegelberg Prinz Joachim Ostraka S. 14 A. 6) der mit Osiris identifizierte Tote, also die verstorbene Artemis. — [4]) Zu der Bedeutung der Zahl 4 vgl. Sethe, Von Zahl und Zahlworten S. 31 ff. — [5]) Es erscheint mir kaum zweifelhaft, daß in Zeile 6, wo der jetzt vorliegende Text dieselbe Orientierung wie Zeile 1 gibt, zu verbessern ist »indem sein Kopf nach Süden und seine Füße nach Norden gerichtet sind«.

Der demotische Papyrus der Stadtbibliothek Frankfurt a. M.

(Ein Ehevertrag.)

Von Wilhelm Spiegelberg.

Mit einem juristischen Beitrag von Joseph Partsch.

Mit 1 Tafel.

Der hier veröffentlichte Papyrus befindet sich seit langer Zeit in der Stadtbibliothek Frankfurt a. M.[1] als ein Geschenk von Eduard Rüppell, der ihn auf einer seiner Forschungsreisen[2] erworben hat. Näheres vermochten auch die Nachforschungen des Direktors der Stadtbibliothek nicht zu ermitteln. Aber aus dem Schriftcharakter ergibt sich mit Sicherheit die oberägyptische Herkunft. und die Fassung des Protokolls (»Psois im Gau von Theben«) wie der Titel des Kontrahenten (»Balsamierer der Totenstadt von Hermonthis«) läßt keinen Zweifel. daß der Fundort der Urkunde in der Thebais zu suchen ist. Daß ich diese wertvolle Urkunde der Wissenschaft zugänglich machen kann. verdanke ich dem freundlichen Entgegenkommen des Direktors der Frankfurter Stadtbibliothek. Hrn. Geheimrat Ebrard, der mir das Studium des Originals und seine photographische Aufnahme freundlichst gestattete und die Publikationserlaubnis bereitwilligst erteilte. Dafür sei ihm auch an dieser Stelle der verbindlichste Dank ausgesprochen.

Äußere Beschaffenheit.

0,52 × 0,31 m, hellgelb.

Die Rolle besteht aus vier aneinandergeklebten Blättern (Selides) von 5, 17, 16 und 13 cm. Das letzte Blatt hat am rechten Außenrand einen durch Überklappen gebildeten Schutzstreifen von 2 cm. Auf der Rückseite Palimpsestspuren.

Umschrift.

1 *Ḥsp·t VIII·t IV·nw (n) ꜣḫ·t sw VI n Pr-ꜥꜣ·t Gluptr ꜥrm Pr-ꜥꜣ Ptlumis pꜣ ntr mr mꜥwt=f pꜣ sutr ꜥrm pꜣ wꜥb ꜣrysntrus nꜣ ntr·w [nt nḥm] nꜣ [ntr·w sn·w] nꜣ ntr·w mnḫ·w nꜣ ntr·w mr jt·w nꜣ ntr·w nt pr pꜣ ntr r (?) tn jt=f*

2 *pꜣ ntr mr mꜥwt=f pꜣ ntr mr jt=f nꜣ ntr·w mnḫ·w pꜣ mr mꜥwt=f pꜣ sutr ꜥrm tꜣ fi ḳn nꜥše n Brnig tꜣ mnḫ·t ꜥrm tꜣ fi tn [nb] m-bꜣḥ ꜣrsinꜣ tꜣ mr sn ꜥrm tꜣ wꜥb(·t) n ꜣrsinꜣ tꜣ mr jt=s*

3 *r ḫ nꜣ nt smn n Rꜣ-ḳd ꜥrm nꜣ nt smn Pꜣ-si nt (n) pꜣ tš n Nꜥw·t ḏd ḫrj-ḥb n tꜣ ḫꜣs·t ꜥwnw Mnt Ns-Mjn sꜣ Pꜣj-Bḫ mꜥwt=f Tꜥ-nt-ꜥs·t n s·t-ḥjm·t Tꜥ-nt-nꜣ-nḫt·w tꜥ nt ꜥmn-ḥtp (?) mꜥwt=s [Tꜥ-nt]-pꜣ-ši ꜥr=i-te=t n (?) ḥjm·t tu=i n=t ḥt 100*

4 *r sttr 500 r ḥt 100 ꜥn pꜣj=t šp s·t-ḥjm·t Pꜣ-tj-pꜣ-ši sꜣ Ns-Mjn mꜥwt=f Tꜥ-nt-nꜣ-nḫt·w pꜣj šrj ꜥꜣ r ms=t n=j ḥnꜥ nꜣ ḫrt·w nt ꜥw (?) ꜥr (?) =t [r] ms·t[=w] n=j [nꜣ nb]·w*

---

[1]) »Dauerausstellung Nr. 3a.« — [2]) Sie verteilen sich auf die Jahre 1817—1834.

[n] nt nb nkt nb nt mtu=i ḫnᶜ nȝ nt ʾw=i r tj ḫpr=w pȝ [wn n nȝj=t nkt·w] n s·t-ḥjm·t r ʾn=t r pȝj ᶜjw ʾrm=t

wᶜ ʾn-šn		*ḥt*	350
wᶜ gtn s·t-ḥjm·t		*ḥt*	100
5 *wᶜ ll*		*ḥt*	300
kj ll		*ḥt*	30
wᶜ r . . .		*ḥt*	50
wᶜ ᶜnḫ		*ḥt*	100
wᶜ trȝ		*ḥt*	70
wᶜ ᶜj·w wȝḥ	*nb* (?)	*ḥm*	4
wᶜ·t hlk (?)		*ḥt* (?)	*kd·t* 2·*t*
. . . .		*ḥt* (?)	130 (?) . . .

r (?) *ḥt* 1130 *r sttr* 5650 *r ḥt* 1130 *ᶜn nb ḥm* 4 . . . . . *r swn*

6 *nȝj=t nkt·w* (*n*) *s·t-ḥjm·t nt ḥrj šp=i s n t-·te=t r-ʾw=w mḥ ȝt sp nb ḥȝte=i mte n-ʾm=w ʾw=t n ḫnw n bnr* (?) *ʾw=t n* [*ḫnw n bnr*] *ʾrm=w mtu=t pȝ=w ši ʾnk pȝ=w sḥf pȝ ss n ḥȝᶜ=t* (*n*) *ḥjm·t mtu=i* (?) *ʾr=f*[1] *gȝ* (?) *ʾw=t mr* (?) *šm n*[=*t*] *ḥȝ*[=*t*] *ʾw=i tj n=t* [*pȝ smt nȝj=t nkt·w* (*n*) *s·t-ḥjm·t nt*] *ḥrj ge* (?) *swnt=w bn ʾw=i rḫ*

7 *tj ᶜnḫ m-sȝ=t r tj ʾr=t s tb nȝ nkt·w* (*n*) *s·t-ḥjm·t nt ḥrj dd bn-p=t ʾn·te=w r pȝj ᶜjw ʾrm=t mtu=t nt tj ḥte r-ḥr* (?) =*i n-ʾm=w* (?) *ʾt* [*dd knb·t nb*] *md·t nb* (*n*) *pȝ tȝ ʾrm=t sḥ Hrj pȝ ᶜȝ sȝ Pȝ-sn* (?) *-Tḥwtj* (?)

Übersetzung.

[..9 v. Chr.] 1 »Im Jahre 8 am 6. Choiak der Königin Kleopatra und des Königs Ptolemaios, des seine Mutter liebenden Gottes, des Soter, und (unter) dem Priester des Alexandros, der [rettenden] Götter, der [Götterbrüder], der Götterwohltäter, der vaterliebenden Götter, der erscheinenden Götter, des Gottes, dessen Vater edel ist. 2 des seine Mutter liebenden Gottes, des seinen Vater liebenden Gottes, der Götter Wohltäter, des seine Mutter Liebenden, des Soter, und (unter) der Trägerin des Siegespreises der Berenike, der Wohltäterin, und (unter) der Trägerin des goldenen Korbes vor der bruderliebenden Arsinoe und (unter) der Priesterin der ihren Vater liebenden Arsinoe, 3 gemäß denen, welche in Rakotis festgesetzt sind, und denen, welche in Psoi festgesetzt sind, das in dem Gau von Theben (liegt).

Es spricht der Balsamierer (Taricheut) der Totenstadt von Hermonthis Sminis, Sohn des Pibuchis und der Taêsis, zu der Frau Tanechatis, der Tochter des Amenothes (?) und der [Ta]psais: Ich habe dich zur Ehefrau gemacht. Ich habe dir 100 Silberlinge 4 = 500 Stater, wiederholt 100 Silberlinge als dein Frauengeschenk gegeben. Psenpsais, der Sohn des Sminis und der Tanechates, mein ältester Sohn, welchen du mir geboren hast, und die Kinder, welche du mir (noch) gebären wirst, sind die Herren von allem und jedem, was mir (gegenwärtig) gehört und was ich (noch) erwerben werde.

[1]) So scheint der an dieser Stelle stark zerstörte Papyrus für *nt ʾw=i r ʾr=f* zu schreiben.

Das [Verzeichnis deiner] Frauen[-Sachen], die du mit dir in mein Haus gebracht hast: **5**

Eine Perücke	350 Silberlinge
Ein Frauen-Kamm[1]	100 Silberlinge
Ein Armband	300 Silberlinge
Anderes Armband	30 Silberlinge
Ein . . .	50 Silberlinge
Ein Spiegel	100 Silberlinge
Ein ?	70 Silberlinge
Ein Behälter . . ? . .	4 Stück Kleingold
Ein Ring	2 Kite Silber
. . . .	130 (?) Silberlinge

Macht 1130 Silberlinge = 5650 Stater, wiederholt 1130 Silberlinge. 4 Stück Kleingold . . . . als Wert **6** deiner obigen Frauensachen.

Ich habe sie aus deiner Hand empfangen, vollzählig, ohne irgendeinen Rest. Mein Herz ist damit zufrieden. Ob du drinnen (oder) draußen bist, so bist du drinnen und draußen mit ihnen[2]. Du bist ihr Bestimmer (Schicksal), ich bin ihr Verbraucher[3]. Zu der Zeit, wo ich dich als Frau verstoße oder du von selbst gehen willst, gebe ich dir [die Gestalt[4] deiner] obigen [Frauensachen] oder ihren Silberpreis (zurück). Nicht werde ich **7** einen Eid hinter dich geben können, damit du ihn leistest wegen der obigen Frauensachen, indem ich sage (behaupte), daß du sie nicht mit dir in mein Haus gebracht habest. Du übst in bezug auf sie[5] gegen mich Zwang aus, ohne eine Klage (oder) ohne irgendein Wort der Welt mit mir zu sprechen.

Geschrieben von Herieus, dem Älteren, dem Sohne des P-sen (?)-Thot (?).«

---

[1]) Sollte in *gtn* griech. κτένιον stecken? — [2]) D. h. du kannst inner- und außerhalb des Hauses über die obige Mitgift verfügen.

[3]) Siehe dazu Hauswaldt-Papyri S. 66. Die obige Übersetzung weicht insofern etwas von der dort gegebenen ab, als ich die Personalpronomina in ihrer eigentlichen Bedeutung (nicht possessiv) nehme. An dem von Partsch zuerst erkannten Sinn der Wendung »dir steht die Verfügung, mir der Verbrauch zu« ändert das nichts.

[4]) Die Bedeutung dieser in den demotischen Heiratsverträgen häufigen Wendung wird durch die Verträge über die Verpachtung von Rindern klargestellt. Da heißt es häufig (s. die Literatur in meinen Hauswaldt-Papyri S. 65 z. B. Pap. Berlin 3110[4], daß jemand eine Kuh zurückgibt *r pꜣj⸗s smt* »gemäß ihrer Gestalt«. Vergleicht man die entsprechenden griechischen Urkunden über Tierverkäufe (s. die Literatur bei Mitteis: Grundzüge Papyrusk. 191 Anm. 4), auf die mich Partsch hinwies, so entspricht οὗτος τοιοῦτος = talis qualis. Und das ist zweifellos auch der Sinn des demotischen Ausdrucks. Der Entleiher einer Kuh gibt sie zurück, wie sie an dem betreffenden Termin gerade ist, und die Frau erhält ihr Heiratsgut in dem Zustande zurück, in dem es sich zur Zeit der Rücklieferung gerade befindet, mit den Veränderungen, die es naturgemäß infolge der Abnutzung erfahren hat, also nicht mehr so, wie es der Mann in sein Haus übernommen hat. Damit erledigen sich die früheren Übersetzungen, und man hat die Formel zu übertragen: »ich gebe dir deine Frauensachen so (zurück), wie sie gerade sind, oder ihren Geldwert«.

[5]) Wörtlich »in ihnen«. Die ganze Wendung besagt: du hast wegen der Mitgift das Exekutionsrecht gegen mich.

Rückseite.

Auf der sehr verriebenen Rückseite stehen untereinander, anscheinend von einer Hand geschrieben, die Namen von 16 Zeugen, von denen nur die folgenden lesbar sind:

Zeuge 1 Herieus (?), [Sohn des . . . . .],
» 3 [. . . . .], Sohn des P[sen]chonsis.
» 7 Psenesis, [Sohn des . . . . .],
» 8 Harnuphis (?), Sohn [des . . . . .],
» 9 Amenothes (?), Sohn des Psenchonsis (?),
» 11 Nes-Ptah, Sohn des Pasemis (?),
» 12 Imuthes, Sohn des Thotsytmis (?),
» 13 Psenchonsis, Sohn [des . . . . .].
» 14 Psenamunis (?), [Sohn des . . . . .],
» 15 Gem (?)-Thoth, Sohn des Panechates (?),
» 16 Petosiris, Sohn des Thotortaios (?).

Inhalt.

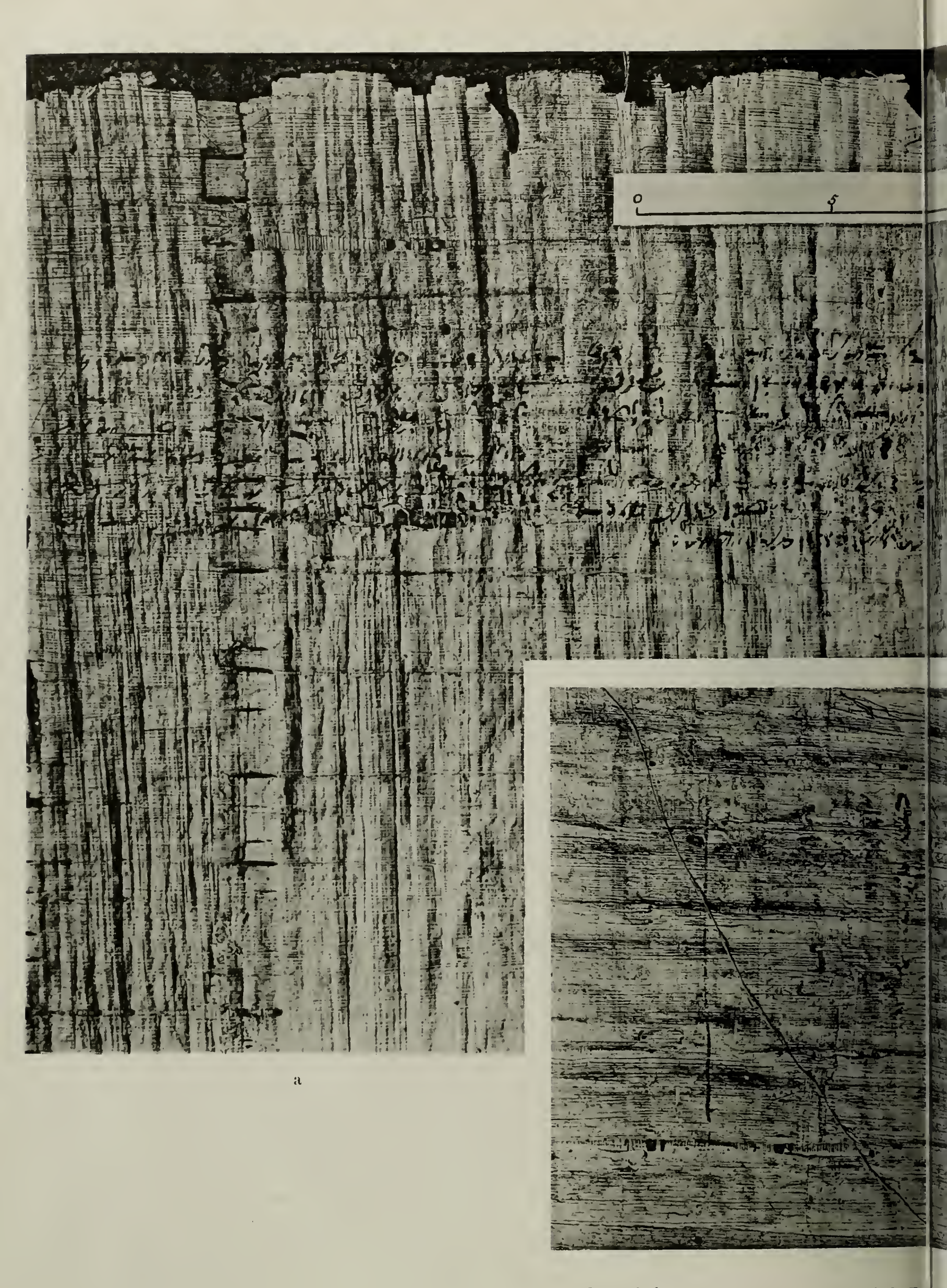
Der vorliegende Text enthält also einen Ehevertrag, der eine bereits bestehende »schriftlose« Ehe (*ἄγραφος γάμος*) zu der »schriftlichen« Vollehe (*ἔγγραφος γάμος*) erhebt. Aus dem vorangegangenen Verhältnis, wenn man den *ἄγραφος γάμος* so bezeichnen will, ist bereits bei der Eingehung der Vollehe ein Sohn vorhanden, der hier — dafür ist der Frankfurter Text das erste Beispiel — mit Namen genannt ist. Dieser älteste Sohn soll nach dem Willen der Eltern deren Vermögen zu gleichen Teilen mit den noch zu erwartenden Kindern erben; er nimmt also keine Vorzugsstellung ein. Die sonstigen Wendungen sind aus den zahlreichen andren Heiratsverträgen bekannt, die ich bald zusammenfassend zu bearbeiten gedenke. Vorläufig verweise ich auf das 8. Kapitel in Mitteis' Grundzügen und Chrestomathie der Papyruskunde, wo auch die wichtigste Literatur gegeben ist.

Zu der juristischen Bedeutung des Frankfurter Papyrus sandte mir Joseph Partsch die folgenden Ausführungen, die ich mich freue, hier zum Abdruck bringen zu dürfen.

»Die Formulierung entspricht der der übrigen Urkunden von Theben und Gebelên. Sie ist anders als die memphitische[1], bei der die Scheidungsstrafe und die Alimentenforderung im Vertrag stehen. Es ist die übliche demotische »Frauenschrift« beim *ἔγγραφος γάμος* in dem jüngeren Typus, wie ihn Griffith zuerst für die Gebelênurkunde vom Ende des 2. vorchristlichen Jahrhunderts beschrieb (Rylands Pap. III S. 134 ff.). Für die thebanischen und memphitischen Urkunden hatte schon Revillout die Klauseln im wesentlichen richtig vorgelegt[2].

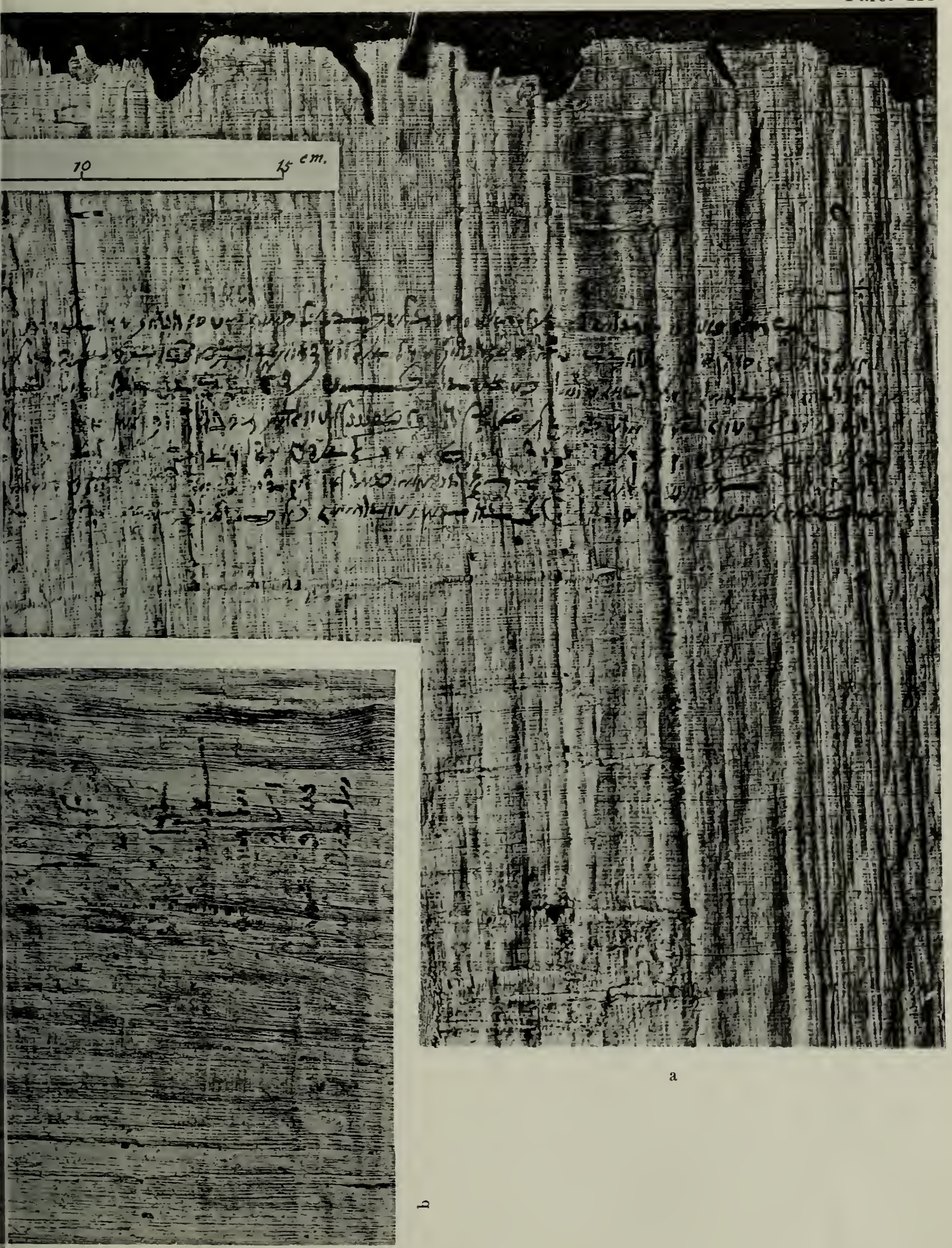
[1]) P. dem. Bibl. Nat. 219 (Jahr 8 des Philippos, etwa 317/6 v. Chr.), P. dem. Leiden 185 (Jahr 40 des Euergetes II — 131/30 v. Chr.), P. Bibl. Nat. 224 (Jahr 13 des Ptol. XIII. Philad. Philopator — 69/8 v. Chr.). [Sp.] — [2]) Vgl. z. B. Précis II 1034 ff.





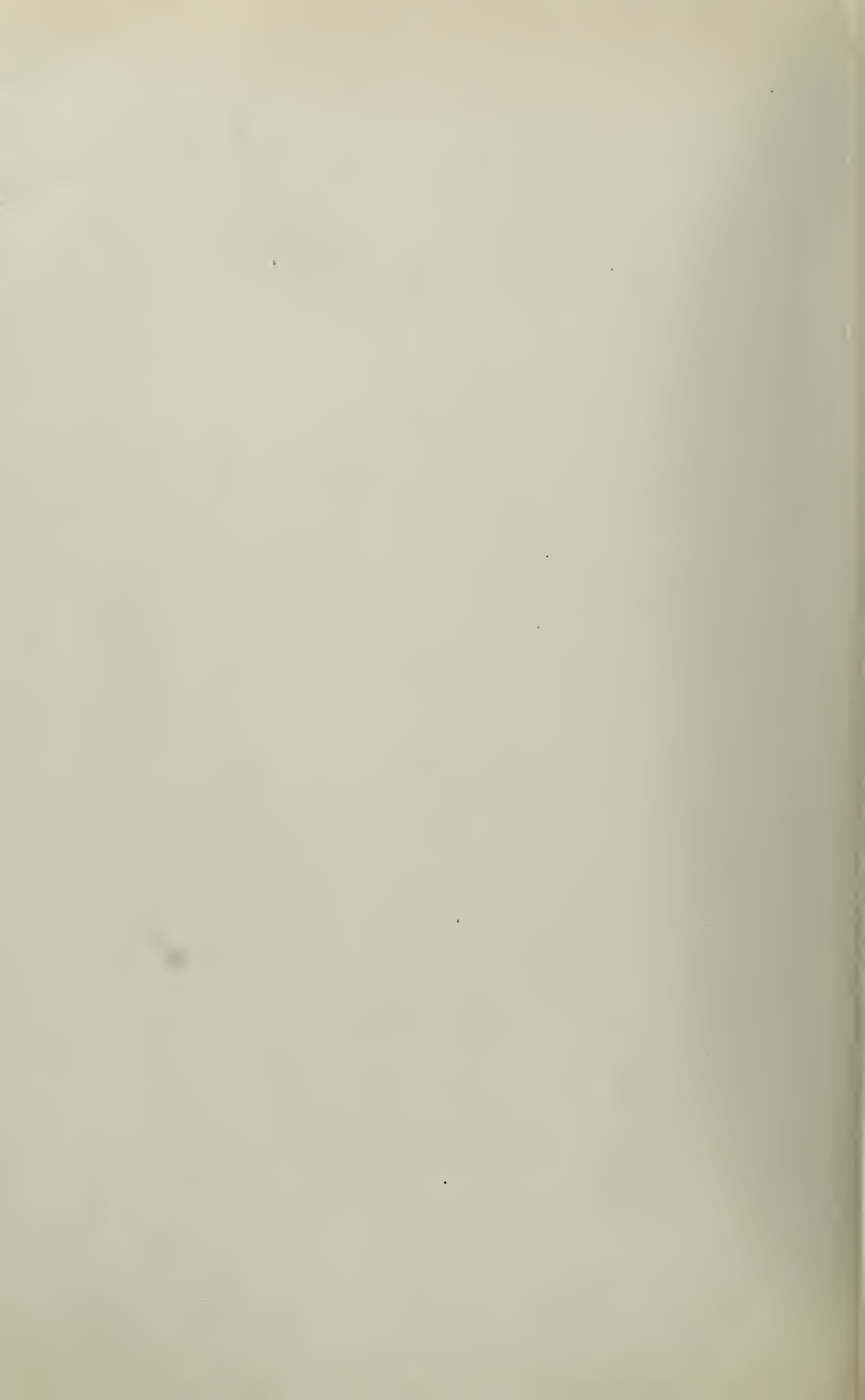
a

Demotischer Papyrus der Stadtbibliothek Fr.furt



urt a. M. — Vorderseite (a) und Rückseite (b)

Verlag J. C. Hinrichs, Leipzig.



Voran steht die übliche Einleitung des Schriftehevertrages (ἔγγραφος γάμος), der Bestandteil, der dem ἄγραφος γάμος fehlt: »Ich habe dich zur Ehefrau gemacht.« In diesen Worten bekommt es die Frau schriftlich, daß sie Gattin, nicht nur τροφῖτις ist. Darauf wird die Frauenschenkung, das pretium pudicitiae, erwähnt, ohne Scheidungsstrafe und ohne festbestimmte Alimentationsrente.

Eigenartig ist die Klausel, welche den Kindern die κατοχή am Vatervermögen wahrt. Zum ersten Male ist der älteste Sohn nicht nur erwähnt, sondern namentlich genannt. Bisher machte die Übersetzung gewisse Schwierigkeiten. Man mußte sich fragen, ob der Vater ausdrücklich den erstgeborenen Sohn der Ehefrau als seinen Ältesten anerkennt, um ihm ein vorwiegendes Recht gegenüber Kindern einer früheren Frau zuzuerkennen. Mit dem Gedanken mußte gerechnet werden, da eine Gebelênurkunde Pap. Rylands XX (116 v. Chr.) abweichend davon einfach sagt: »the children that thou shalt bear to me are the co-dividers with my children, of all that belongeth to me, together with those things that I shall gain«. Und wenn in den Hauswaldt-Papyri 4. 6. 15 die Klausel über die Erstgeburt des gemeinschaftlichen Abkömmlings von der allgemeinen Klausel über das Vermögensrecht der Abkömmlinge getrennt steht[1], mußte man erwägen, ob die Klausel eine selbständige verfügende Bedeutung haben soll. Unsere Urkunde scheint nahezulegen, daß dies in den jüngeren Urkunden tatsächlich nicht der Fall ist, sondern die Bezeichnung als ältester Sohn überall nur eine Apposition zur Erwähnung des gemeinschaftlichen Abkömmlings ist. Also wird in Pap. Rylands XVI, XVII, XXVII zu übersetzen sein: »thy eldest son, my eldest son«, nicht: »is my eldest son«. Schon Revillout sah ganz das Richtige. In den andren Urkunden heißt es nicht anders als hier: »Psenpaês, mein Ältester, und die übrigen Kinder, die du mir noch schenkst, werden Herren sein über mein Vermögen.«

Das Frauengut wird mit Ästimationsklausel gegeben, dem Mann wird daher ausdrücklich Verbrauchsbefugnis eingeräumt. Diese Klausel »Dir (Frau) steht ihre Verwaltung zu, mir (dem Mann) steht ihr Verbrauch zu«, die Sethe[2] sprachlich sicherte, war früher[3] nicht verstanden worden. Sie behält der Frau auch während der Ehe die Verfügungsgewalt über ihre Frauensachen vor. Der Mann braucht nicht Schadensersatzansprüche zu fürchten, da er Verbrauchsbefugnis hat und höchstens auf den Wert der Sache haftet.

Über den Beweis der Frauenforderung findet sich auch hier die übliche Klausel. Gegenüber der Urkunde, welche das Empfangsbekenntnis über das Frauengut enthält, käme zunächst der Einwand in Betracht, daß der Mann tatsächlich die Sachen nicht empfangen habe, also ähnlich der römischen exceptio

---

[1]) »Die Kinder, welche du mir (bereits) geboren hast, und diejenigen, welche du mir (noch) gebären wirst, sind die Herren von allem und jedem, was mir (gegenwärtig) gehört und was ich (in Zukunft) erwerbe. Dein ältester Sohn ist mein ältester Sohn unter den Kindern, die du mir (bereits) geboren hast, und denen, welche du mir (noch) gebären wirst.«

[2]) Bei Spiegelberg Hauswaldt-Papyri S. 66. — [3]) Revillout: »tu es pour eux créancière, je suis pour eux débiteur, Griffith: »thou art the user, I am their trustee«.

non numeratae dotis. Der Ehemann wäre gegenüber der Urkunde beweispflichtig. Er hatte den Eid an die Ehefrau zuzuschieben; diese Möglichkeit wird ausdrücklich ausgeschlossen. Die Urkunde beweist ausschließlich den Empfang des Frauengutes durch den Mann. Die Klausel ist im jüngeren ptolemäischen Formular[1] üblich. In den griechischen Urkunden kommt sie nicht vor, vielleicht weil dort die Kyriaklausel in der Urkunde oder die Vereinbarung bei der Niederlegung der συγγραφή bei dem Hüter oder auch einfach die Rechtsübung der Urkunde die Bedeutung zumaß, daß sie die anerkannten Tatsachen, welche beurkundet waren, schlechthin erwies. Die Klausel der römischen Urkunden, daß die Rückgabepflicht ungetilgt sei, solange die Urkunde Bestand habe[2], bezieht sich auf einen anderen Vertrag über Beweismittel. Während hier der Eid über die Hingabe des Frauengutes als überflüssig neben der Urkunde erklärt wird, handelt es sich dort um die bekannte Abrede, welche Zahlung nur bei Einlösung der Schuldurkunde für möglich erklärte: Solange die Schuldurkunde in der Hand des Gläubigers ist, soll die Forderung nicht erlöschen können.«

Zum partizipialen Ursprung der Suffixkonjugation.

Von Kurt Sethe.

Erman hat seinerzeit als erster den partizipialen Ursprung der gewöhnlichsten Form der ägyptischen Suffixkonjugation, des Tempus *śḏm-f*, das im Ägyptischen das vermutlich früh verlorene semitische Imperfektum vertritt, erkannt[3].

śḏm-j ḫrw-k »ich höre deine Stimme« bedeutete eig. »hörend bin ich deine Stimme« bzw. »in bezug auf deine Stimme«, dem Präsensausdruck des modernen Arabisch *ʾanā sāmiʿ* und dem englischen *I am hearing* entsprechend.

Das Tempus *śḏm-f* enthielt also einen nominalen Nominalsatz mit Voranstellung des relativischen Prädikats[4].

Damit war das Verständnis aller anderen Formen dieser Konjugationsweise eröffnet. Ich selbst habe dann die entsprechende Erklärung für das Tempus *śḏm-n-f*, den Ersatz für das absterbende, in seinem Formenbestand[5], in seiner

[1]) Siehe die von Griffith, Rylands Pap. III S. 134 zusammengestellte Literatur, die sich leicht vermehren läßt. — [2]) P. B. G. U. 183 Zeile 10, B. G. U. 251 Zeile 8, C. P. R. 29, 8. — [3]) Die Flexion des ägyptischen Verbums. Sitzungsber. d. Berl. Akad. d. Wiss. 1900, S. 346 ff. — [4]) Siehe meine Abh. »Der Nominalsatz im Ägyptischen und Koptischen« (Abh. Sächs. Ges. d. Wiss. Bd. XXXIII, 3) § 38. — [5]) Im Koptischen nur noch in einer unveränderlichen Form, die für alle Personen gilt, erhalten.

Bedeutung[1] und in seiner Verwendung[2] stark eingeschränkte Perfektum (Pseudopartizip, Qualitativ) gegeben[3]. Das Tempus *śḏm-n-f* bestand danach aus einem Partizipium perf. pass. mit nachgestelltem logischem Subjekt in Form eines Dativs, eine Umschreibung, die sich auch in andern Sprachen für das Perfektum findet und die in ihrer Bedeutung der in den modernen europäischen Sprachen dafür üblichen Ausdrucksform mit »haben« genau entspricht, da das Haben im Ägyptischen eben durch »sein« mit Dativ ausgedrückt wird.

śḏm-n-j ḫrw-k »gehört ist mir deine Stimme«, d. h. »ich habe deine Stimme als eine gehörte«, »ich habe deine Stimme gehört«, *j'ai entendu ta voix;* vgl. *ta voix que j'ai entendue, vos voix que j'ai entendues.*

Das Tempus *śḏm-n-f* enthielt also gleichfalls einen nominalen Nominalsatz mit voranstehendem relativischem Prädikat, nur mit Hinzufügung eines präpositionellen Ausdrucks zu dem letzteren.

Hieraus ergibt sich dann ohne weiteres auch die Erklärung der Formen des Tempus *śḏm-ỉn-f* und des Tempus *śḏm-ḥr-f*, bei denen statt des dativischen *n* zwei andere Präpositionen zur Einführung des logischen Subjekts verwendet erscheinen:

ỉn, das beim Passiv und beim Infinitiv ganz gewöhnlich eben diese Rolle zu spielen pflegt, und

ḥr, das beim Passiv gelegentlich stattdessen vorkommt, dann aber auch wie das *n* mit Ausdrücken für »sein« verbunden das Haben ausdrückt (z. B. *wn·t ḥr-f* »das, was bei ihm war«, d. h. »das, was er hatte«)[4].

Es würde also bedeuten:

śḏm-ỉn-j ḫrw-k »ich hörte deine Stimme«, eig. »gehört ist durch mich deine Stimme«.

[1]) Es bezeichnet nur noch Zustände, die aus einem Leiden (Passivum) oder einer Eigenschaft (Intransitivum im ägyptischen Sinne) resultieren. — [2]) Es steht nur noch im Nominalsatz und im Altägyptischen im Zustandssatz, also nur da, wo ihm sein Subjekt vorangeht. — [3]) ÄZ. 47, 140.

[4]) Daß beide Partikeln sonst nur das nominale logische Subjekt einführen, bei pronominalen aber nicht vorkommen, besagt wohl nichts. Es kann damit zusammenhängen, daß Fälle mit pronominalem logischen Subjekt beim Passiv an sich schon selten sind, beim Passiv auf *tw* aber durch die eigentliche Bedeutung dieses *tw*, das keine Endung, sondern ein Wort für »man« gewesen zu sein scheint, völlig ausgeschlossen waren. Beim Infinitiv ist das pronominale logische Subjekt meist selbstverständlich, nämlich überall, wo das logische Subjekt des Infinitivs mit dem Subjekt (»er kam, um zu sagen«, »er sagte im Gehen«) oder Objekt des Hauptsatzes (»er befahl seinem Knecht zu tun«, »er sandte einen Boten, um zu sagen«) identisch ist. Wo es aber ausnahmsweise der besondern Bezeichnung bedurfte, nämlich bei Wechsel des Subjekts, war der alte Ausdruck durch Anhängung der Pronomina suffixa an den Infinitiv gegeben. Bei den infinitivisch gefaßten Bildbeischriften, in denen der Ausdruck des nominalen logischen Subjekts so häufig ist (»das Schiffzimmern durch die Arbeiter«), konnte naturgemäß das pronominale logische Subjekt überhaupt nicht vorkommen. Der von mir ÄZ. 29, 121 nachgewiesene Gebrauch der jüngeren Pronomina absoluta *nt-f* und Genossen beim Infinitiv in Fällen, wo ein Ausdruck des logischen Subjekts eigentlich kaum vonnöten war, ist eine künstliche juristische Ausdrucksweise, die sich anderwärts nirgends belegen läßt.

sḏm-ḫr-j ḫrw-k »ich hörte deine Stimme«, eig. »gehört ist durch mich (oder: für mich) deine Stimme«.

Der zwiefältige Gebrauch dieser Formen, einerseits in der historischen Erzählung, also mit perfektischer Bedeutung (Verbum II § 390*a*. 406), anderseits in optativischen oder imperativischen (ib. § 391. 409) und in futurischen Sätzen (ib. § 390*b*. 408), also mit imperfektischer Bedeutung, läßt sich nun daraus erklären, daß der Nominalsatz an sich zeitlos ist und nicht nur die Tatsache des Seins, sondern auch den Wunsch, daß etwas sei, ausdrücken kann, vgl. *ỉꜣw n-k* »Preis sei dir.« *ꜥnḫ r šr·t-k* »Leben sei an deiner Nase.«

So kann ein Satz *sḏm-ḫr-j ḫrw-k* bedeuten: »gehört ist durch mich deine Stimme« und »gehört sei durch mich deine Stimme«. Das voranstehende partizipiale Prädikat kann also in beiden Fällen dieselbe perfektische Form haben, wie es ja auch in unsern modernen europäischen Sprachen das perfektische Partizip passivi ist, das sowohl in »ich habe gehört«, wie in »ich werde gehört« oder »möge ich gehört werden« zur Anwendung gelangt. Daß in unserm Falle, beim Tempus *sḏm-ỉn-f* und beim Tempus *sḏm-ḫr-f*, nicht etwa einmal (in historischer Erzählung) das perfektische, das andere Mal (im Optativsatz) das imperfektische Partizip passivi zugrunde liegt, lehrt das Aussehen des Verbalstammes bei den schwachen Verben (Verba III. inf.). Dieser erscheint stets in seiner einfachen Grundform, wie in den perfektischen Partizipien, niemals mit der Gemination des zweiten Radikals, die wir in den imperfektischen passiven Partizipien regelmäßig antreffen. Es heißt *ỉrj-ḫr-k* und *ỉrj-ỉn-k* »du sollst tun«, wie es *ỉrj-ỉn-f* und *ỉrj-n-f* »er tat« heißt.

Eine entsprechende Erklärung wird man nun auch für das Tempus *sḏm-kꜣ-f* »so wird er hören« (im Nachsatz des Bedingungssatzes, Verbum II § 433), »er soll hören« (ib. § 434) erwarten, das diesen beiden Tempora ganz analog gebildet erscheint. Indessen ist der Tempuscharakter *kꜣ*, den dieses Tempus statt der Präpositionen *n*, *ỉn*, *ḫr* der drei oben besprochenen Tempora aufweist, nicht als selbständige Partikel mit ähnlicher Bedeutung nachweisbar[1]. Das kann, da die Verbalform nur der alten religiösen Literatur angehört, auf Zufall beruhen. Die spätere Zeit kennt eine Partikel *kꜣ*, geschrieben wie das Wort *kꜣj* »denken«, die nach ihrem Gebrauch (zur Einleitung des Nachsatzes

[1]) Als spätes Zeugnis für eine solche Partikel mit der Bedeutung »dank« könnte man die Übersetzung des Königsnamens *Wśr-kꜣ-rꜥ* durch ὧ ὁ Ἥλιος ἔδωκεν τὴν νίκην in der Rosettana ansprechen, wenn man sich den Namen von der damaligen Priesterschaft »mächtig dank Reꜥ« gedeutet vorstellte.

von Bedingungssätzen) zu schließen, irgendwie mit dem alten Tempus *śḏm-k3-f* zusammenhängen wird, möglicherweise aber erst aus ihm abgeleitet sein könnte[1].

Geht man von dieser späteren Schreibung des Elements *k3* aus, so wäre vielleicht auch noch eine andere Deutung des Tempus *śḏm-k3-f* denkbar. Es könnte der Satz

śḏm-k3-j ḫrw-k eigentlich bedeuten: »gehört ist, so denke (beabsichtige) ich, deine Stimme«, d. h. »so soll deine Stimme von mir gehört sein«.

Eine solche parenthetische Einschiebung eines anscheinend im *śḏm-f* stehenden Sätzchens mit *k3* in einen andern Satz nach Art des lat. *inquit* ist ja im Ägyptischen in der Tat mit ähnlicher Bedeutung (*k3-tw* »so sagt man«, »so nennt man«) gebräuchlich gewesen. Der gleiche Gebrauch findet sich ebenso bei *ỉn-f* und *ḫr-f* »so sagt er«, die man dabei als Ellipsen von *ḏd-ỉn-f* und *ḏd-ḫr-f* »er sagte« anzusehen pflegt (Verbum II § 399. 421)[2].

Wie dem nun auch sei, an der partizipialen passivischen Natur des in dem Tempus *śḏm-k3-f* enthaltenen Verbums wird man gewiß nicht zu zweifeln haben. Daß dieses Partizipium aber trotz der futurischen Bedeutung des Tempus *śḏm-k3-f* das perfektische Partizipium passivi und nicht etwa das imperfektische gewesen ist, lehrt wieder das Aussehen des Verbalstammes bei den schwachen Verben (*ỉrj-k3-f*).

Was oben für die Tempora *śḏm-ỉn-f* und *śḏm-ḫr-f* mit ihrem zwiefältigen Gebrauch geschlossen wurde, gilt ebenso auch für das Passiv *śḏm-w-f*, das früher sogenannte »endungslose Passiv«. das gleichfalls sowohl perfektische (»er ward gehört«) als imperfektische Bedeutung (»er möge«, »er soll gehört werden«, »damit er gehört werde«) haben kann. Der Verbalstamm der schwachen Verben hat auch hier überall die Form, die er in den perfektischen Partizipien zeigt. In der Endung *w*, die dieses Passiv charakterisiert und die auch nach dem *j* der Verba III. inf. auftritt (Verbum II § 473), unterscheidet es sich dagegen wenigstens bei diesen Verben von den normalen Formen des Partizipium perf. pass. der geschichtlichen Zeit, denn diese gehen bei den schwachen Verben in der Regel auf , d. i. anscheinend *j* des Stammes + *j* der Endung, nur selten auch auf *w*

[1]) Daß die erst seit dem M. R. vorkommenden Satzformen *k3-f śḏm-f* und *ḫr-f śḏm-f* (Verbum II § 420. 437) erst sekundär von den alten Tempora *śḏm-k3-f* und *śḏm-ḫr-f* abgeleitet sind, kann wohl kaum einem Zweifel unterliegen.

[2]) Der Gedanke, nun etwa auch die Tempora *śḏm-ỉn-f* und *śḏm-ḫr-f* in gleicher Weise aus diesen Ausdrücken für »so sagt er« zu erklären, könnte nur bei dem futurischen oder optativischen Gebrauch dieser Tempora in Frage kommen, er scheitert an deren perfektischem Gebrauch. Auch würde alsdann für jene Ausdrücke *ỉn-f* und *ḫr-f* »so sagt er« selbst wieder eine neue Erklärung zu suchen sein. Und so würde man doch immer wieder auf die oben vorher vorgeschlagene Erklärung (»gehört ist durch mich deine Stimme«), die der des Tempus *śḏm-n-f* entspricht, zurückkommen.

aus. Der Wechsel von *j* und *w* ist ja aber so häufig, daß man darin wohl kein ernstliches Hindernis zu sehen haben wird. Auch ist das *w*, das wir in der Relativform des Tempus *śdm-n-f* ebenso wiederfinden, bei starken Verben für das Partizipium perf. pass. gut bezeugt ([hieroglyphs] *śnk·w* »gesäugt«).

Die im Parallelismus mit diesen Formen des Passivs *śdm·w-f* (und zwar gerade auch denen der Verba III. inf. auf *jw*) verwendeten Formen von starken dreiradikaligen Verben mit Gemination des letzten Radikals, die sich in gewissen alten religiösen Texten finden, wie [hieroglyphs] *śspp* »empfangen wird« (Verbum II § 478), stellen vermutlich Überreste einer alten Piʿlēl-Stammbildung dar, die im Arabischen auf Eigenschaftsverben, namentlich Farbenbezeichnungen, beschränkt ist (*iktalla* IX.) und hier entsprechend auf Leideverben beschränkt gewesen zu sein, bzw. als Passivform zum einfachen Verbum (Qal) gedient zu haben scheint, wie im Hebräischen das Puʿal zum Piʿel, das Hophʿal zum Hiphʿil.

Aus der für das Tempus *śdm-n-f* gegebenen Erklärung erklärt sich nun auch die dazugehörige Relativform mask. *śdm·w-n-f*, fem. *śdm·t-n-f*. Insbesondere findet damit auch die eigentümliche Tatsache, daß das Pronomen relativum dabei unausgedrückt bleibt, wenn es Objekt des betreffenden Verbums ist, nunmehr ihre natürliche Erklärung:

[hieroglyphs] *ḫrw śdm·w-n-j* »die Stimme, die ich gehört habe«, bedeutete eben wörtlich: »die Stimme, die mir gehört ist«, »die mir gehörte Stimme«.

Es bestand zwischen der Relativform des Tempus *śdm-n-f* und diesem selbst also nur der Unterschied, daß das darin enthaltene Partizipium perf. pass. in einem Falle (bei der Relativform) als Attribut, im andern (beim *śdm-n-f* selber) als Prädikat verwendet war, und daß im letzteren Falle die Rektion in Geschlecht und Zahl nach dem zugehörigen Nomen (Nomen regens) ebenso unberücksichtigt gelassen war, wie es auch sonst bei voranstehendem (z. B. adjektivischem) Prädikat zu geschehen pflegt. Wie man

[hieroglyphs] *nfr ḥm·t* »schön ist das Weib« neben

[hieroglyphs] *ḥm·t nfr·t* »das schöne Weib«

sagte, so sagte man eben auch:

[hieroglyphs] *mrj-n-j ḥm·t* »geliebt ist mir das Weib«, d. h. »ich habe das Weib geliebt« neben

[hieroglyphs] *ḥm·t mrj·t-n-j* »das Weib, das mir geliebt ist«, d. h. »das Weib, das ich geliebt habe«.

In Fällen, wo das Pronomen relativum aber nicht Objekt ist, sondern irgendeine andere Funktion im Satze ausübt und demzufolge in der Regel im Ägyptischen auch durch ein Pronomen personale bezeichnet zu werden pflegt, wird der Relativform des Tempus *śdm-n-f* dagegen der eigentümliche Gebrauch der

passiven Partizipia zugrunde liegen, den das Ägyptische mit den semitischen Sprachen gemein hat (»Zaid, der Getötete sein Vater« für »Zaid, dessen Vater getötet ist«)[1]. Wie der Ägypter sagte:

ḥm·t rdj·t n-ś nb·w »die Frau, die Gegebene ihr Gold«, d. h. »die Frau, der Gold gegeben worden ist«,

so sagte er auch:

ḥm·t rdj·t-n-j nb·w n śn·t-ś »die Frau, die Gegebene mir (d. i. »von mir«) Gold ihrer Schwester«, d. h. »die Frau, deren Schwester ich Gold gegeben habe«.

Da nun das Pronomen relativum als Objekt auch bei der Relativform des Tempus *śḏm-f* in gleicher Weise unbezeichnet bleibt, wie bei der Relativform des *śḏm-n-f*, so wird auch sie notwendig ein passives Partizip enthalten müssen. In diesem Falle wird es, wie das Aussehen der Formen bestätigt, aber ein imperfektisches Partizip sein müssen. Das zugehörige Subjekt, das als Pronomen personale in der Form der Suffixa erscheint, wird ursprünglich ein Genitiv gewesen sein, der bei den passiven Partizipien ja die normale Ausdrucksform für das logische Subjekt bildet[2]:

ḥm·t mrr·t-k »die Frau, die du liebst«, eig. »die Frau, die von dir geliebt wird«, wörtlich »die Frau, deine geliebt werdende«.

Entsprechend der Relativform des *śḏm-n-f* wird auch hier wieder da, wo das Pronomen relativum nicht Objekt des betreffenden Verbums ist, die eigentümliche Verwendung der passiven Partizipia vorliegen, von der oben die Rede war.

ḥm·t mrr·t-k m3-ś »die Frau, die du zu sehen wünschest«, eig. »die Frau, die zu sehen von dir gewünscht wird«, wörtlich »die Frau, deine gewünscht werdende, sie zu sehen«.

Daß wir unbeschadet dieser Entstehung der verschiedenen Formen der Suffixkonjugation an der Praxis unserer Grammatik festhalten dürfen, sie als eigene »Verbalformen« zu betrachten und von den Partizipien gesondert zu behandeln, lehrt die Wortstellung in Fällen, wo ein pronominales Objekt zwischen Verbum und Subjekt tritt (*śḏm-n św nṯr* »der Gott hat ihn gehört«): der unpersönliche Gebrauch (*ḫpr-ḫr* »es wird geschehen«), die Passivbildung mit *tw* (*śḏm-tw-f* »er wird gehört«) und endlich das Fehlen der nominalen Endung der Partizipien in den meisten dieser Formen der Suffixkonjugation (nur das Passiv *śḏm·w-f* und die Relativformen bewahrten diese Endungen). Der letzte Punkt läßt keinen Zweifel daran, daß die alten Partizipia als Bestandteile dieser finiten Verbalformen der Suffixkonjugation lautlich viel stärker reduziert waren als sonst. Und das ist ja auch kein Wunder.

[1]) Sethe, Verbum II § 899—902. Erman, Ägypt. Gramm.[3] § 395. — [2]) Verbum II § 908.

Der ägyptische Possessivartikel.

Von Wilhelm Spiegelberg.

Die folgenden Ausführungen sollen lediglich durch Beispiele das erläutern und erweitern[1], was Erman (Neuägypt. Gramm. § 35 und Ägypt. Gramm.[3] § 171) kurz über die Bedeutung und den Ursprung des Possessivartikels festgestellt hat. Er hat die koptischen Formen ⲡⲁ, ⲧⲁ, ⲛⲁ auf die alten Demonstrativa mit folgendem Genitiv zurückgeführt, zweifellos mit Recht. Daher folgt denn auch bei der männlichen Form *pꜣ* das männliche Genitivpräfix *n(j)*, denn *pꜣ n(j)*, das Prototyp von ⲡⲁ, bedeutet »der des, der von«. Diese von Erman gegebene Etymologie liegt in den Schreibungen des Mittleren Reichs noch klar zutage, z. B. in den beiden von Griffith (Ägypt. Zeitschr. 34 [1896] S. 49) zitierten Beispielen »das (Recht) ihrer Herren« »die Stellung (?) der Frauen«, ferner B. Hasan (Bulletin Inst. français arch. du Caire IX S. 4) »der von dem großen Sitze des Pharao«. Aber schon in derselben Zeit findet sich einmal[2] die Schreibung *p-n*, die vom Neuen Reich an die alte verdrängt. Daneben treten dann Varianten wie , , später , , [3] *pꜣj*, die den tatsächlichen Lautverhältnissen Rechnung tragen[4] und denselben Wegfall des *n* wie das koptische Derivat ⲡⲁ aufweisen[5]. Die Schreibung ist bereits im Anfang der 18. Dynastie in dem n. pr. »der von Abydos« (Sethe, Urk. IV 11 — Ahmose-Inschrift) nachweisbar, ein Eigenname, der auch in der alten Schreibung *Pn-ꜣbdw* (Lieblein 1977) vorliegt. Dieser Ursprung von ⲡⲁ wird auch durch die demotische Gruppe [6]

[1]) Ich habe dabei die ganze ägyptische Literatur einschließlich der demotischen berücksichtigt.

[2]) Lange-Schäfer, Grabsteine des Mittleren Reiches 20455, wo »der von dem Königsopfer (?)« zu bedeuten scheint.

[3]) Z. B. Pap. Rhind.

[4]) Vgl. auch meine Bemerkung in Zeitschr. f. Assyriologie XIII (1898) S. 55.

[5]) Vgl. auch den gelegentlichen Wechsel von und im Neuägyptischen. Sethe, Verbum I § 225. — Merkwürdigerweise hat sich das *n* von *pn* in dem n. pr. Φαν῀ῆτις erhalten, der P. dem. Cairo 30604 demot. *Pn-n-ꜣs·t* entspricht. Möglicherweise liegt auch in Namen wie Πενῦρις, Πενπαυτῖρις (Pap. Oxyrh. VII, Index) die volle Form von *pn* vor. Daß Eigennamen gelegentlich alte Formen bewahrt haben, zeigen z. B. die Namen Πακῆβκις und Ψενκῆβκις (Ägypt. Zeitschr. 46 [1909] S. 142), in denen die ältere Form des Gottesnamens *Gbg* < *Gbyb* neben Πακῦβις, Πακοῖβις, d. i. *Pn-Gb* erscheint. Auch zu Φανῆτις gibt es eine jüngere Variante Φαῆτις, Παῆτις mit Schwund des *n*.

[6]) Die späte Schreibung (Mag. Pap. Index Nr. 281) verwendet hier wie bei der weiblichen und Pluralform unetymologisch ( ), d. h. den Lautwert ⲡⲁ des Singulars des männlichen Possessivpronomens der 1. Pers. Sing. »mein« oder auch die Form des Demonstrativpronomens, wo ⲡⲓ, die Nebenform von ⲡⲁ (Demotische Studien I S. 27), gemeint ist.

für πα bestätigt, die graphisch auf [hierogl.] zurückgeht[1]. Daneben sei noch auf die demotische Form des Namens Παῆς [demot.] verwiesen, der hierogl. [hierogl.] (var. [hierogl.]) *P(n)-ḥ3·t* gegenübersteht.

Seiner Bedeutung[2] gemäß bezeichnet *pn* πα »der von, der des« die Zugehörigkeit, und steht

1. in Verbindung mit Götternamen »der zu einem Gott Gehörige, der Diener eines Gottes« in zahlreichen theophoren Personennamen,

z. B. [hierogl.] *Pn-ʾImn* »der (Diener) des Amon« Παμοῦνις [hierogl.] (Lieblein 2361), *P3-Rnwt·t* »der (Diener) der Göttin Renutet« neben [hierogl.] (Ostr. Berlin 11272 [Hierat. Pap. III 42]) *Pn-Rnwt·t*, griech. Παθερμοῦθις[3] [hierogl.] *P3n-ʾIs·t* »der (Diener) der Isis«, Marseille 67 griech. Φανῆσις, Φαῆσις, Παῆσις (s. oben Anm. 5),

2. zur Bezeichnung der örtlichen Herkunft

[hierogl.][4] »Amen-rut aus Teu-djoi (= El Hibe)«, Moret, Sarcophages de l'époque Bubastite (Catal. Général du Musée du Caire) 41035[5] (S. 291) [hierogl.] »Osorkon aus Teu-djoi«.

Auch viele männliche Personennamen sind mit diesem örtlichen Possessivartikel gebildet, so [hierogl.] (Lieblein 867. 1246) »der von *Drtj*«, [hierogl.] »der von Karnak« (Lieblein 2544. 1044. 905), [hierogl.] »der von Thinis« (Lieblein 431), [hierogl.] »der von dem Lande« (Lieblein *a* 736), [hierogl.] »der vom Felde« (Pap. Mayer-Liverpool 11, *a* 16), [hierogl.] »der von der Stadt (= Theben)« ebenda *a* 20, Pap. Turin 37, 9 in später Orthographie [hierogl.] demot. [demot.][6], ein Name, der griechisch durch Πανᾶς wiedergegeben ist. Man könnte freilich in manchen dieser Namen auch theophore sehen, und zwar solche, die Götternamen bedeuten[7]. So könnte z. B. »der von Karnak« = Amon, »der von Thinis«[8] = Onuris sein, wie der weiter unten besprochene weibliche

[1]) Mit dieser Gruppe wird in dem Dekret von Kom el Hisn Z. 1 das Demonstrativpronomen *pn* in der alten Verbindung *m hrw pn* [demot.] geschrieben.

[2]) Vgl. dazu meine Ausführungen über die mit dem Possessivartikel gebildeten demotischen Personennamen in Demot. Studien I S. 27. — [3]) Siehe dazu Demot. Studien I 12* Nr. 84. — [4]) Bulletin Inst. Français du Caire X 161 = Turajeff-Pharmakowski, Sammlung ägypt. Altertümer (1910) S. 11. — [5]) = Ägypt. Zeitschr. 23 (1885) S. 11. — [6]) Spiegelberg, Demot. Inschriften des Kairoer Museums (Catal. Général) S. 94 und Demot. Studien II (Pap. Elephantine) S. 8. — [7]) Siehe dazu Emil Levy, Über die theophoren Personennamen der alten Ägypter zur Zeit des Neuen Reiches (Berliner Dissertation 1905) S. 6.

[8]) Vgl. das n. pr. [hierogl.] »der Herr von Thinis«, Levy. a. a. O. S. 46.

Name *Tꜣ-nt-ꜣšrw* »die von dem See *ꜣšrw*« wohl die Göttin Mut bezeichnet, deren Namen die betreffende Frau führt.

Hierher gehören auch die Beispiele, in denen *pn* die Bedeutung hat »der Fürst von«[1], so Pap. Sallier III 4, 5 [hieroglyphs] »der Fürst von *ꜣrṯ* und der von *Ms*« oder »der Feind (Gefallene) von«, Israelstele Z. 19 [hieroglyphs] (Karnak) »der von Libyen« als Variante von [hieroglyphs] (Tempel des Merneptah) »Gefallener von Libyen«,

3. in der Bedeutung »der Sohn des .....«

z. B. Leiden, Stelen des Neuen Reiches (ed. Boeser) XXXIV 5 *a* [hieroglyphs] »der Sohn des *Iꜣ*« neben [hieroglyphs] *ꜣr n Iꜣ* »gemacht (gezeugt) von *Iꜣ*«, Ägypt. Zeitschr. 34 (1896) S. 84, [hieroglyphs] »*Bek-n-atom*, der Sohn des *Ḥetpe-Baste-n-p-rrs*, des Sohnes des *Pef-tu-ʿa-Ḥor*« (Dyn. 25) Recueil 30 (1908) S. 75 [hieroglyphs] »*Dje-Bast-ef-onch*, der Sohn des *Ḥor*« (Dyn. 22). Auch hier begegnet man bereits im Neuen Reich der Variante [hieroglyphs], z. B. in der Kalksteingruppe 28 der Münchener Glyptothek [hieroglyphs] (var. [hieroglyphs]) [hieroglyphs] (var. [hieroglyphs]) [hieroglyphs] (var. [hieroglyphs]) »der Türhüter (l. *ꜣrj ʿꜣ*) des Amon (.....) *Nti-ꜣꜣ*, der Sohn des *Ḥʿj-m-wꜣꜣ*«. Dieser Mann ist auch aus anderen Denkmälern bekannt, die Maspero (Recueil 4 [1883] S. 137) zusammengestellt hat. In ihnen ist die Sohnschaft durch [hieroglyph] *sꜣ* bezeichnet. Die Schreibung [hieroglyphs] *pꜣ* für den Possessivartikel ist in dieser Bedeutung vielleicht schon in der 18. Dynastie nachweisbar in dem aus dieser Zeit stammenden Ostrakon Cairo 25366 (ed. Daressy im Catal. Gén.), wo [hieroglyphs] kaum anders übersetzt werden kann als »Hui, der Sohn des *Pn-rḫt*«. In der Ptolemäerzeit ist die Schreibung [hieroglyphs] *pꜣ* »Sohn des« z. B. aus dem Dekret von Damanhur Z. 1 bekannt.

Daß *pn* > ⲡⲁ »der Sohn des« die jüngere (vulgäre) Form von [hieroglyphs], [hieroglyph] *sꜣ* »Sohn« ist, habe ich Recueil 23 (1901) S. 98[2] gezeigt. So steht neben dem alten Namen [hieroglyphs] *Ḥr-sꜣ-ꜣs·t* »Horus, Sohn der Isis« = Ἁρσιῆσις die jüngere Bildung [hieroglyphs][3] *Ḥr-pn-ꜣs·t* = Ἁρπαῆσις, die dieselbe Bedeutung hat.

4. Seltener bezeichnet *pn* den Besitz einer Eigenschaft. So möchte ich einen Namen wie [hieroglyphs] *Pꜣ-ḥr-ʿn* (Lieblein 2376) »der mit dem schönen

[1]) Diese Bedeutung ist auch im Demotischen noch zu belegen, s. Griffith, Rylands Pap. III S. 247 unter *pa*. — [2]) Vgl. auch Griffith, Rylands Pap. III S. 201 Anm. 5. — [3]) Wreszinski, Ägypt. Inschr. Wien S. 76. Brugsch. Dict. géogr. 1013.

Antlitz« deuten[1] oder (Lieblein 2071 var. 955) *P3-rn-nfr* »der mit dem schönen Namen«[2].

5. In Verbindung mit dem Suffix hat *p3j=* die Bedeutung des davon abgeleiteten koptischen absoluten Possessivpronomens πω≈.

Pap. Unamun (Golenischeff) II 10 sic *p3 nb n p3j=j* »der Herr des Meinigen (meines Eigentums)« = πωι, Chetavertrag Z. 32 *p3j=f* = πωϥ »sein Besitz«[3]. Die demotische Schreibung s. in meinem Glossar zu dem Mythus vom Sonnenauge Nr. 254.

Das Femininum von *p3-n* ist *t3 n(j)·t* »die von« mit dem von dem weiblichen Demonstrativum abhängigen Genitivexponenten *n(j)·t.* in der Schreibung (Champ., Not. 838 — Dyn. 18) und , die sich bereits im Mittleren Reich (s. Erman, Ägypt. Gramm.³ § 172) nachweisen läßt und später auch geschrieben wird. Auch hier findet sich schon im Mittleren Reich die Schreibung . so PSBA. VIII (1886) S. 90 in dem n. pr. (s. unten), die auf den Abfall des *nt*, also eine dem koptischen Derivat τα lautlich nahestehende Form schließen läßt. In den Anfang des Neuen Reichs gehören PSBA. 24 (1902) S. 246 »die (Tochter) des *3mjtw*« (Dyn. 18) — El-Amrah 30 »die von Memphis« (Dyn. 19). Andere meist sehr späte Varianten sind:

z. B. Pap. Rhind.

z. B. Devéria, Catal. 71.

Ahmed Bey Kamal, Stèles Ptolémaiques 22054.

Turin Catal. I 226 Nr. 1831 var. .

Devéria, Catal. 109 neben .

Totb. Hannover (Kestner Museum) neben .

in Devéria, Catal. S. 62.

var. in , Annales Serv. Antiq. VI S. 75.

Im Demotischen existiert neben (=) eine seltenere Variante (=), die die ältere Form darstellt und für unterägyptische Texte charak-

---

[1]) Vgl. dazu Ταφενοῦφις »die mit schönem Antlitz« (Demot. Studien I Nr. 362 S. 27).

[2]) In dem n. pr. , ist *nb* »Gold« Bezeichnung der Hathor, s. Hoffmann, Die theophoren Personennamen S. 76 Anmerkung.

[3]) Der Text ist also ganz in Ordnung und die Annahme von W. Max Müller und Breasted, daß hinter *p3j=f* ein Wort ausgelassen sei, unnötig.

teristisch ist. Auch hier[1] findet sich (Mag. Pap. Index Nr. 281) die Lautvariante ⲧⲁ-, d. h. der weibl. Sing. des Possessivpronomens der 1. Pers. Sing. und daneben die Schreibung mit dem weiblichen Demonstrativum (Demot. Studien I S. 27), welche das Präfix in der Form ⲧⲓ- wiedergibt. Der Gebrauch des weiblichen Possessivpraefixes ist derselbe wie der des männlichen. So steht es

1. in Verbindung mit Götternamen in Personennamen, z. B.

Pap. Golenischeff »die (Dienerin) des Amon« Ταμοῦνις (Fem. zu *Pn-ʾImn*). Vgl. dazu die späteren Varianten , Turin Catal. I 218 Nr. 1794 neben ;

T-nt-Bst·t Louvre A 39 (Piehl, J. h. I 25) neben *Tʾ-Bst·t* (Mélanges d'arch. ég. et assyr. I S. 213) »die (Dienerin) der Bubastis«:

tj-ʾni·t »die der Göttin *ʾnj·t*«, demot. (=) Pap. Rhind (ed. Möller S. 7).

2. zur Bezeichnung der örtlichen Herkunft

Tj-nt-nʾiw·t Pap. Unamun II 69, Hieratic inscr. Brit. Mus. Taf. XVI, Legrain, Repertoire Nr. 216 »die von der Stadt (= Theben)«, das weibliche Gegenstück zu *Pn-nʾiw·t* Πανᾶς (s. oben); *Tj-nt-Km·t* »die von Ägypten«, Piehl, Inscr. hierogl. I 66 *H*; (Champ., Not. I 838 bis Dyn. 18); (Catal. Turin I S. 386 Nr. 2756) *Tʾ-nt* (var. *tʾ*) *-ʾšrw* »die von dem See *ʾšrw*«, griech. Τιέσρις, Τίσρις, Τάσρις[2]. Auch hier hat *tʾ nt* > ⲧⲁ gelegentlich die Bedeutung »die Herrin von« od. ä., doch kann ich sie bislang nur im Demotischen[3] nachweisen, es sei denn, daß man Namen wie »die von dem See *ʾšrw*« — was sehr naheliegt — als Göttin Mut »die (Herrin) von dem See *ʾšrw*« deutet[4].

3. in der Bedeutung »die Tochter des .....«.

So sind wohl die folgenden weiblichen Personennamen zu deuten PSBA. 24 (1902) S. 246 »die Tochter des *ʾImjtw*[5]«, (Lieblein 2034) »die (Tochter) des *Rʾi*« und vielleicht auch das »die (Tochter) des Stadtvorstehers« in dem weiblichen n. pr. , Pianchistele 34.

[1]) Siehe oben S. 104 Anm. 6. — [2]) Siehe meine Bemerkungen bei Gradenwitz-Preisigke-Spiegelberg, Ein Erbstreit aus dem ptolemäischen Ägypten S. 44. — [3]) Siehe Mythus-Glossar Nr. 897, Orakel-Glossar Nr. 280. — [4]) Siehe dazu S. 106. — [5]) Der Name ist bekannt. Siehe Sethe, Ägypt. Zeitschr. 44 (1907) S. 91.

4. zur Bezeichnung der Zugehörigkeit

n. pr. [hieroglyphs] (Ledrain, Mon. Bibl. Nat. 68) »die der Blumen«, d. i. die Blumengeschmückte; [hieroglyphs] (Annales Serv. Antiq. V 125, Lieblein 2341) »die der Frucht«, d. i. die Fruchtbare (?); [hieroglyphs] »die Fischreiche«[1] als Stadtname Pianchi 114. Dahin gehört auch das bekannte Wort für »Reiterei« [hieroglyphs] *t-nt-ḥtr*[2], das eine weibliche Abstraktbildung von *ḥtr* »Pferd«, d. h. »das, was aus Pferden besteht« od. ä. ist.

5. Den Besitz einer Eigenschaft bezeichnet *tꜣ nt* ⲧⲁ in dem n. pr. [hieroglyphs] var. [hieroglyphs], [hieroglyphs], ferner [hieroglyphs], [hieroglyphs] Wreszinski, Ägypt. Inschr. des Wiener Hofmuseums S. 204 *Tꜣ(j)-nfr-tḥr* »die mit schönem Angesicht« = Τναφερώ, Demot. Studien I Nr. 386.

NB. Nicht jedes [hieroglyphs] in Personennamen ist übrigens der weibliche Possessivartikel. Gelegentlich steckt darin nur eine unetymologische[3] Schreibung des Artikels oder Demonstrativpronomens mit folgender Relativpartikel, so in [hieroglyphs] Ägypt. Zeitschr. 34 (1896) S. 111; [hieroglyphs] Annales Serv. VII S. 71 »die, welche satt wird«; [hieroglyphs] Berl. Inschr. II, 3. 4 (2298) »die, welche grün ist (oder gedeiht)[4]«, Dyn. 18[5]; [hieroglyphs] *T-nt-mwt=s-(n)-Ḳbtjw*, Cat. Brit. Mus. 63 (22, 939) »die, deren Mutter (in?) Koptos ist«, ein Name, von dem folgende andere Formen vorliegen: [hieroglyphs] *t-nt-mwt Ḳbtjw*, Recueil XV (1903) S. 11 mit der Variante [hieroglyphs]. Daneben existiert auch der Personenname, der das possessive *tꜣ nt* zeigt, [hieroglyphs] »die von Koptos«, LD. 276, [hieroglyphs]. Später Holzsark. Samml. Amherst (unveröffentl.).

Der Plural des Possessivartikels würde nach dem Muster der beiden anderen Formen *nꜣ n(jw)* »die von« lauten. Vielleicht liegt dieser plurale Possessivartikel in dem [hieroglyphs] *nꜣ n* vor, welches die Mehrzahl des Demonstrativums *pꜣ*, *tꜣ* bildet und eigentlich bedeutet »dieses von, das was gehört zu«. Es gehört

---

[1]) Nach Griffiths Deutung, Ägypt. Zeitschr. 34 (1896) S. 50.

[2]) Daneben auch [hieroglyphs] *t-nt-nꜣ-ḥtr*, Recueil 25 (1903) S. 53.

[3]) Für den Wechsel von [hieroglyph] und [hieroglyph] in später Zeit vgl. z. B. das n. pr. [hieroglyphs] *tꜣ rmt n Bst-t* »die Frau der Bubastis«, Lieblein 1136.

[4]) *šꜣj* und *wꜣḏ* sind Infinitive für ursprüngliches *ḥr šꜣj* und *ḥr wꜣḏ*. — Die grammatisch mögliche Deutung »die des Sattseins«, »die des Gedeihens« ist mir wenig wahrscheinlich.

[5]) Auch der gleichfalls der Dyn. 18 angehörende Name [hieroglyphs] Legrain, Répertoire Nr. 216 S. 120, wird in seinem ersten Bestandteile bedeuten »die, welche wie der Himmel ist«.

also zu den pluralen Demonstrativbildungen wie *nn n(jw)*, *nw n(jw)*, *nfꜣ n(jw)*, von denen Erman, Ägypt. Gramm.³ § 165 ff., mit Recht sagt, daß sie einen Ersatz der eigentlichen Plurale von *pn*, *pw*, *pf* an Stelle von *ꜣpn*, *ꜣpw* und *ꜣpf* bilden. Der plurale Possessivartikel *nꜣ n* würde danach ein Vertreter des Plurals von *pꜣ* sein, dessen Form * *ꜣpꜣ* bisher nicht belegt ist. Ein Beispiel wie *nꜣ n gmḥ·wt* »diese Dochte« würde also eigentlich bedeuten »dieses, was zu (den) Dochten gehört«.

Die neuägyptische Schreibung[1] dieses Pronomens ist *nꜣj n* mit der Bedeutung »die von«, also ganz im Sinne des davon abgeleiteten kopt. **ⲛⲁ**. So heißen im Chetavertrag Z. 26 die ägyptischen Götter *nꜣj n pꜣ tꜣ n Km·t* »die des Landes Ägypten«. Daneben erscheint aber ebendort in der Verbindung *nꜣj pꜣ tꜣ n Ḫtꜣ* »die des Landes Cheta« die Konstruktion ohne *n*, die allmählich die ältere verdrängte und zu kopt. **ⲛⲁ** führte.

Das Demotische zeigt neben allerhand Einzelvarianten zwei Hauptformen *a*) , *b*) , von denen die erstere, ältere auf zurückgeht und gelegentlich das unterdrückt. Die jüngere Schreibung[2] hat wieder wie bei den Singularformen den Lautwert der 1. Person des pluralen Possessivpronomens **ⲛⲁ-** »meine« übernommen.

Der plurale Possessivartikel bezeichnet meistens

1. »die Leute von«.

Außer den bereits zitierten Beispielen vgl. Pap. Turin 35 I, 1 »die Leute der Nekropolis«; Israelstele 8 »die Leute seiner Stadt«; Pap. Unamun II 75 »die Leute der Stadt«.

In Verbindung mit Suffixen entspricht er ganz dem koptischen absoluten Possessivpronomen. Pap. Unamun II 6 »die Meinigen, meine Agenten« (= **ⲛⲟⲩⲓ**); Pap. Harris 29, 9 »die zu ihnen Gehörigen« (= **ⲛⲟⲩⲟⲩ**).

2. seltener »die Gegend, das Gebiet von«[3],

z. B. Pap. Anast. IV 6, 11 »das Gebiet von Ramses«.

[1]) Piehl, Bidrag till ägyptisk språkforskning och paläografi § 2.

[2]) Mag. Pap. Index Nr. 281. Beachte ebendort die hieratischen Schreibungen und .

[3]) Siehe dazu meine im Anschluß an Piehl gegebenen Ausführungen Sphinx VI S. 86, wo freilich die Beispiele aus dem Pap. Harris zu streichen sind.

Demotische Kleinigkeiten.

Von Wilhelm Spiegelberg.

Mit 1 Tafel und 14 Schriftbildern.

1. Ein Bestattungsvertrag aus der Zeit des Ptolemaios Philadelphos.

In seinem verdienstvollen Aufsatz über die Taricheuten und Choachyten hat Revillout[1] einen Papyrus des Britischen Museums (Nr. 10077) behandelt, der heute auf Grund der Fortschritte der demotischen Studien zu einer erneuten Behandlung lockt. Ich hätte sie nicht unternommen, wenn ich nicht unter den demotischen Photographien, die mir J. J. Hess in uneigennützigster Weise zur Verfügung gestellt hat, die Aufnahmen dieses Textes gefunden hätte, die ich hier (Taf. IV) reproduziere. Der Vertrag liegt in 2 Exemplaren vor, von denen Revillout das eine für ein »brouillon« hielt. Inzwischen haben uns zuerst die Elephantine Papyri[2] mit einer Reihe von Verträgen der ersten Ptolemäerzeit bekannt gemacht, die in doppelter Ausfertigung aufgesetzt wurden. Sie stehen auf demselben Papyrusblatt, der Urtext oben, die Abschrift unten. Der obere Text (scriptura interior) wird zusammengerollt und versiegelt, der untere (scriptura exterior) hängt frei daran. Diese zuerst bei den griechischen Urkunden festgestellte doppelte Ausfertigung ist nun auch in der demotischen Literatur mehrfach beobachtet worden[3], und es unterliegt keinem Zweifel, daß auch unser Papyrus eine solche Doppelurkunde ist. Der eine Text war versiegelt, der andere war offen. Wenn man etwa darauf gehalten haben sollte, daß der erstere als juristisch maßgebender[4] Urtext keine Korrekturen oder Einfügungen enthalten durfte, dann würde der fehlerlose Text *b* der versiegelte Text gewesen sein. Ich habe *a* meiner Umschrift lediglich deshalb zugrunde gelegt, weil er besser erhalten ist. Textverschiedenheiten von Bedeutung[5] enthält die Abschrift nicht, so daß damit Revillouts Kombinationen, die sich auf unrichtige Zahlenlesungen gründen, hinfällig werden.

[1]) Ägypt. Zeitschr. 18 (1880) S. 79 Taf. 1bis 1. — [2]) Rubensohn, Elephantine Papyri S. 5 ff. Vgl. dazu die Bemerkungen von Ibscher im Archiv für Papyruskunde V S. 192 und Wilcken, a. a. O. S. 202.

[3]) Solche Urkunden sind z. B. Pap. dem. Elephantine Nr. 2 und 3, das letztere Stück von mir noch irrtümlich als brouillon gedeutet, ferner ebendort Nr. 11 (vgl. dazu Ibscher, Archiv V S. 192) und weiter die von Sottas, Journal asiatique 1914 S. 144 und Reich, Wiener Zeitschr. f. Kunde des Morgenlandes 25 (1911) S. 312 ff. veröffentlichten Stücke.

[4]) Dem widerspricht Reich in dem vorher genannten Aufsatz. — [5]) Die einzige Variante (Zeile 10), der Einschub einer Zeitbestimmung, bringt nur eine Verschiedenheit in der Satzstellung, die für den Sinn des Textes keinerlei Bedeutung hat.

Der Inhalt des Vertrages ist kurz folgender: Thotortaios hat dem Phagonis die Materialien (Natron, Stoffe) zur Einbalsamierung der Leiche seines Sohnes übergeben. Phagonis übernimmt den Auftrag und verspricht die vorschriftsmäßige Mumifizierung, über die sich beide vorher geeinigt haben werden[1], durch den Choachyten des Auftraggebers vornehmen lassen zu wollen. Die Nichteinhaltung der Bedingungen ist unter eine Konventionalstrafe gestellt.

Umschrift (nach *a*).

1 *Ḥsp·t XVI III·nw ʾꜣẖ·t Pr-ꜥꜣ*
2 *Ptrumis sꜣ Ptrumi*
3 *s Pn-wn sꜣ Pn-nfr*[2]
4 *nt ḏd (n) Tḥwtj-ʾ-ʾr-dj-s sꜣ Pꜣ-Ḥr . . ? . .=k*
5 *pꜣ dnj ḥsmn tꜣ mtn·t wit*
6 *ḥnꜥ md·t nb nt sẖꜣ r pꜣ ẖꜣꜥ-*
7 *siḥ n Pn-Wsr pꜣj=k*
8 *šrj mtu=i mnḳ=f (n) pẖr·t*
9 *mtu=i tj=s r t-·t pꜣj=k*
10 *wꜣḥ-mw [r] ḥn pꜣ hrw mḥ LXXII* ʾ*w-mn nbi* (*[r] ḥn pꜣ hrw mḥ LXXII* über der Zeile[3])
11 *ẖr-ḥb·w*[4] *n-ʾm=f ʾw bn-p=i tj*
12 *pḥ rꜥ nb (n) pꜣ tꜣ r-r=k (n) rn=f*
13 *ʾw=i stꜣ r tm ʾr n=k*
14 *r ẖ md·t nb nt ḥrj* ʾ*w=i tj n=k ḥt II*
15 *r sttr(·t) X·t r ḥt II ꜥn n ḥte ꜣt mn*
16 *ꜣt sẖ nb sẖ ʾmn-ḥtp sꜣ Pꜣj (?) -Mjn (r) ẖrw*
17 *Pn-wn (sꜣ) Ṗn-nfr nt ḥrj ḥsp·t XVI III·nw ʾꜣẖ·t*
18 *⟨III·nw ʾꜣẖ·t⟩ IV sẖ Pn-wn sꜣ Pn-nfr*

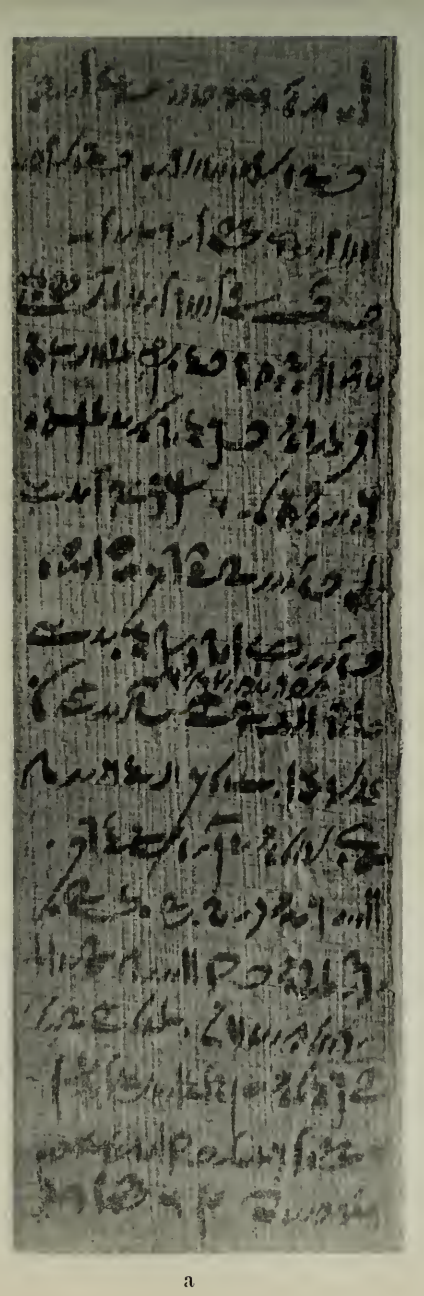
Übersetzung.

[270/269 v. Chr.] »Im Jahre 16 im Monat Athyr des Königs Ptolemaios, Sohnes des Ptolemaios— Phagonis, Sohn des Panophris, sagt zu Thotortaios, dem Sohne des Payris:

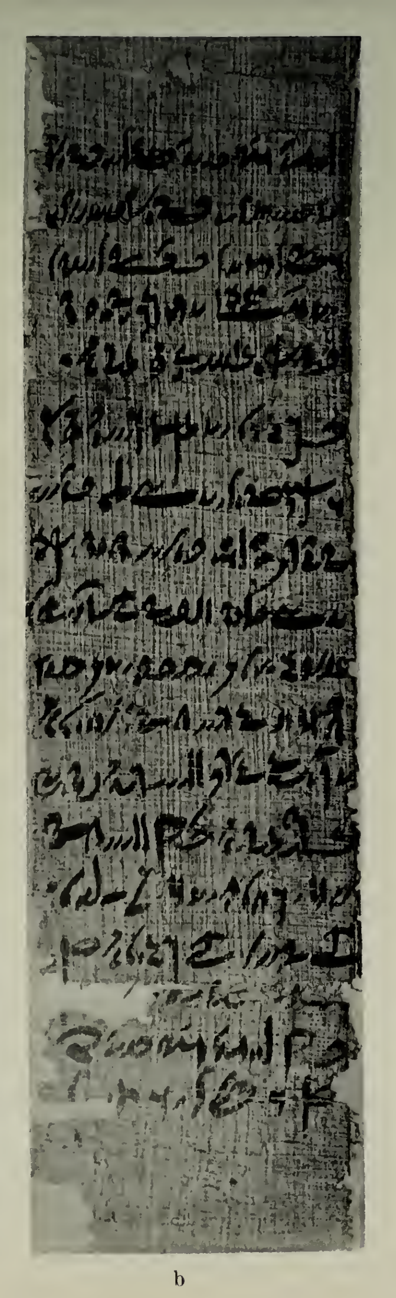
Du hast (mir) den Teil von Natron und die Umwicklungsstücke (I) und alle Dinge übergeben (II), welche für die Leiche (III) deines Sohnes Pa-Wêse (IV) nötig (V) sind. Ich will sie mit Ingredienzen (VI) ausstatten (VII) und in die Hand deines Choachyten geben, indem keine Taricheuten-Sünde (VIII) an ihm ist, bis zum 72. Tage[5] (IX), ohne daß ich irgendeine Strafe (X) der Welt gegen dich beantrage. Wenn ich mich weigere, nach jedem obigen Worte gegen dich zu

[1]) Man kann sich das Nähere nach Herodot II 86 etwa so vorstellen, daß dem Phagonis παραδείγματα νεκρῶν ξύλινα zur Auswahl gezeigt wurden. — [2]) Am Ende der Zeile steht ein Trennungsstrich, der in *b* fehlt. Er kann also nicht als der erwartete Artikel *pꜣ* gelesen werden. — [3]) In *b* steht *r hn r pꜣ=f* (?) (oder *pꜣj*?) *hrw mḥ LXXII* hinter *ẖr-ḥb n-ʾm=f*. — [4]) In *b* fehlt das Pluraldeterminativ. — [5]) Var. »bis zu seinem (?)« oder »diesem (?) 72. Tage«.

Tafel IV

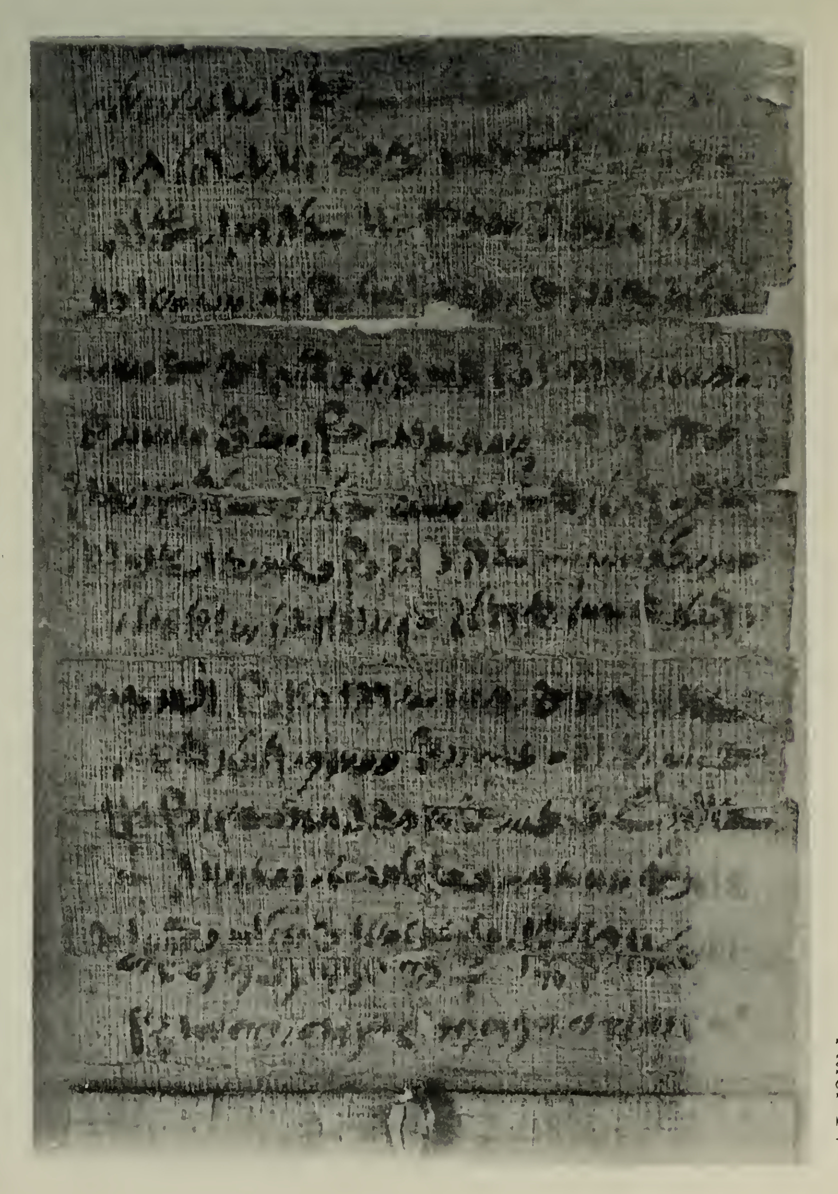


a



b

Pap. Brit. Museum 10 077



Pap. Brit. Museum 10 425

Verlag: J. C. Hinrichs, Leipzig.



handeln, so gebe ich dir 2 Silberlinge = 10 Stater, wiederholt 2 Silberlinge, zwangsweise ohne Säumen und Sträuben.

Geschrieben von Amenothes, dem Sohne des Pi (?) -Min, auf Befehl des obigen Phagonis, des Sohnes des Panophris, im Jahre 16 am 4. Choiak.

Geschrieben (XI) von Phagonis, dem Sohne des Panophris.«

Kommentar.

I. *mtn(·t)* könnte die Bedeutung »Stück« haben und eine *m*-Bildung von *tnw* »erheben, ausscheiden, abtrennen« sein, das »Abgetrennte«[1]. Wieweit ein Zusammenhang mit dem im Mythusglossar Nr. 378 besprochenen männlichen Nomen *mtn* »Spur« besteht, soll hier nicht weiter erörtert werden.

II. Die demotische Gruppe läßt sich hieroglyphisch umschreiben, aber Lesung[2] und Übersetzung bleiben unsicher. Der von mir angenommene Sinn entspricht dem Zusammenhang.

III. *h3ʿ-sịḥ* ist aus den Choachytenverträgen bekannt, z. B. Pap. Berlin 5508, 16. 17 (: 3099 : 3100), Pap. Marseille (Rev. égypt. I 134), Pap. Louvre 2429bis (= Chrest. démot. 229), ebenda 2439 (= Corpus Nr. 2 = Chrest. démot. 290 ff.). Mehrfach wird der letzte Bestandteil des zusammengesetzten Nomens geschrieben, also mit dem Worte, das z. B. im Pap. Rhind (s. Möller, Glossar Nr. 334) die Einbalsamierungshalle bezeichnet. Trotzdem möchte ich in *sịḥ* eine Schreibung von altem *sʿḥ* (var. *sjḥ*) »Leiche« und in *h3ʿ-sịḥ* einen Ausdruck für »Mumie« erkennen. So steht in den erwähnten Verträgen stets die Verbindung *t3j krs·t ḥnʿ p3j h3ʿ-sịḥ* od. ä. »mein Sarg und meine Mumie« zusammen.

IV. Meine Vokalisation des Namens setzt voraus, daß hier die Gruppe *ws(r)* »stark« für *W3s·t* »Theben« benutzt ist. Den Namen deute ich also »der von Theben«.

V. Bei *sḫ3* könnte man an kopt. ⲥⲁϣⲉ, das Qualitativum von ⲥⲓϣⲉ »bitter sein«, denken, das Harfner, Z. 6 [ịw=f] *sḫi n ḫw r dpḥ ịw=f n 3ite·t n wšb* »indem er bitterer ist als ein Apfel, wenn er ohne Reife (?) ist« vorliegen dürfte. Unter den »bitteren Dingen« wären etwa Salz, Essig und andere bei der Einbalsamierung gebrauchte Ingredienzen zu verstehen. Aber die folgende Präposition *r* verlangt doch wohl eine andere Deutung, die Revillout mit seiner Übersetzung »tout autre chose qui est nécessaire à la tombe de Pa ...« richtig erkannt hat. Vielleicht hängt dieses Verbum *sḫ3* mit dem *sịḥ* der Verbindung

---

[1]) Also auch dasselbe Wort wie *mtn·t* »Zählung« (Grapow, Wortbildungen mit Präfix *m* S. 32) von *tnw* »zählen«, eine Bedeutung, die sich aus der obigen »durch Abtrennen zahlenmäßig ermitteln« (man denke an Herden) entwickelt hat.

[2]) Sollte etwa *mḥ=k t·t=(i) n p3 dnj* »du hast meine Hand mit dem Anteil gefüllt« zu lesen sein?

ꜣr-sih̠ ⲉⲣϣⲓϣⲓ »Macht haben« zusammen, das auf *ꜣr sh̠r·w* »Pläne machen« zurückgeht. Es wäre also zu dem alten Nomen *sih̠e* ⲥⲓϣⲉ : ϣⲓϣⲓ das hier vorliegende Qualitativum *sh̠ꜣ* ⲥⲁϣⲉ : ϣⲁϣⲓ gebildet worden mit der Bedeutung »nötig sein«.

VI. In dieser Bedeutung steht *ph̠r·t* ⲡⲁϩⲣⲉ : ⲫⲁϧⲣⲓ »Heilmittel« auch Pap. Rhind I 2*d*, 5, wo der hieratische Text [Hieroglyphen] *stwḥ* »einbalsamieren« gebraucht.

VII. Zu *mnk* »ausstatten« od. ä. vgl. Rosett 19 *dj=f mnk=w tꜣ jp(·t) (n) mi n jp(·t) (ꜣw) nꜣ-ꜥn=s m-šs* = »καὶ τὸ Ἀπιεῖον ἔργοις πολυτελέσιν κατεσκεύασεν«.

VIII. *nbi* ist kopt. ⲛⲟⲃⲉ : ⲛⲟⲃⲓ »Sünde«. Der Sinn wird hier sein, daß die Mumie nach den Vorschriften »nach dem, was in den Schriften steht« (z. B. Inschrift des Anemḥo) behandelt worden ist, ohne einen Kunstfehler von seiten des Taricheuten.

IX. Zu der Zahl der hier genannten Tage vgl. die bei Griffith, Stories S. 29, zusammengestellten Angaben[1], aus denen sich ergibt, daß die Beisetzung in der Ptolemäerzeit etwa 70 Tage dauerte mit kleinen Schwankungen. Die Bestattung des Anemḥo dauert genau solange, wie die des Pa-Wêse, nämlich 71 Tage.

X. Zu dieser Bedeutung von *rꜥ* siehe meine Bemerkung Recueil XXXVI (1914) S. 174.

XI. Das heißt »eigenhändig unterschrieben« von Phagonis, in dessen Auftrage der Schreiber, Notar Amenothes[2], den Text aufgesetzt hat. In der Tat ist der Name des Phagonis in der Unterschrift anders geschrieben als in dem eigentlichen Vertrage.

2. Ein Schuldschein aus der Zeit des Gegenkönigs Harmachis in doppelter Ausfertigung.

Zu den vorher erwähnten Doppeltexten, welche auf demselben Papyrusblatt den Vertrag im Originaltext und in Kopie enthalten, gehört auch der auf Taf. IV nach einer Photographie von J. J. Hess abgebildete Papyrus 10425 des Britischen Museums. Hier ist der obere Originaltext noch versiegelt und intakt, so daß er uns das Lesen einiger auf dem freien Blatte zerstörter Gruppen wesentlich erleichtern würde, wenn er einmal geöffnet würde. Vielleicht entschließt sich bis dahin eine einsichtige Verwaltung, das jetzt geöffnete Stück so richtig zusammenzusetzen, wie das Revillout bereits in seiner ersten Bearbeitung des Textes (Revue égyptol. I [1880] 121 Anm. und Taf. 6) getan hat. Der erste Herausgeber hat den Sinn des Textes in der Hauptsache richtig gedeutet. Der wesentliche Zweck meiner Neubearbeitung ist die Mitteilung der Hessschen Aufnahme, die uns wieder eine Doppelurkunde zugänglich macht, deren Datierung aus der Zeit des Harmachis, des Gegenkönigs des Ptolemaios Philopator, ein besonderes Interesse beansprucht.

[1]) Sie lassen sich jetzt erheblich vermehren, ohne indessen an dem Gesamtresultat etwas zu ändern. — [2]) Sollte er mit dem Notar des aus dem 17. Jahre des Philadelphos datierten Vertrages Pap. Berlin 3089 (Taf. 4) »Amenothes, Sohn des Herieus« identisch sein? Der Vater müßte dann den Doppelnamen Pi-Min Herieus geführt haben.

Umschrift.

1 *ḥsp·t V·t III-nw ʾꜣḫ·t Pr-ꜥꜣ Ḥr-m-ʾꜣḫ·t ꜥ pḥtj* (?) *mr ʾs·t*
2 *mr ʾmn-Rꜥ-n-swt-ntr·w pꜣ ntr ꜥꜣ ʾgš Ḫl-ꜥꜣ*
3 *sꜣ Ḥm-ʾs·t mʾwt=f Tʾ-nt- . . . pꜣ nt ḏd* (*n*) *bk ʾmn Pꜣ-dj-Ḥr-pꜣ-Rꜥ sꜣ*
4 *Pn-ḫi mʾwt=f Bk- . . . wn-mtu=k ḥt II ḳd(·t) I r sttr(·t) X*½ *r*
5 *ḥt II ḳd(·t) I ꜥn ʾ-ʾr-n=j ḳd·t* (?) *XXIV ḳd(·t) II rn nꜣ ḥt·w r tj=k n=j*
6 *mtu=i tj st* (?) *n=k r hn ʾbd I šm ꜥrḳj r ʾbd VII pꜣ ḥt n-ʾm=w nt ʾw*
7 *bn ʾw=i tj=s n=k r hn r pꜣ ss hrw nt ḥrj ʾw=i tj=s*
8 *n=k ʾrm ḳd·(t) I r I*½ *n II·nw šm pꜣ ʾbd nt m-sꜣ=f n ḥte ꜣt mn*
9 *bn ʾw=i rḫ ḏd ʾr=i n=k p=w hp ʾw pꜣ bk* (?) *nt ḥrj n t-·t=k*
10 *tu=i n=k pꜣj ꜥjw nt n tꜣ ʾwe·t* (?) *n tꜣ mti·t n*
11 *tꜣ mi(·t) nꜣ ʾšur·w n ʾwꜣ·t n-ʾm=w šꜥ-tu=i db=w n=k*
12 *r hn pꜣ ss hrw nt ḥrj ʾw=i tm db=w n=k ʾr=k m-sꜣ=i r* (?)
13 *ʾr n=k sḫ tb r pꜣj ꜥjw nt ḥrj n pꜣ ʾbd m-sꜣ pꜣ ʾbd*
14 *rn=f n ḥte ꜣt mn pꜣ=k rt pꜣ nt nḥte* (*n*) *md·t nb*
15 *nt ʾw=f r ḏd·te=w ʾrm=i rn md·t nb nt ḥrj mtu=i ʾr=w r ḫrw=f n ss nb*
16 *n ḥte ꜣt mn ꜣt sḫ nb*
sḫ Pꜣ-dj-ʾmn-ʾp sꜣ Pꜣ-dj-ʾmn-n-swt-tꜣ (?)

Übersetzung.

»**1** Im Jahre 5 im Monat Athyr des Königs Harmachis, des Kraftgewaltigen, geliebt von Isis, **2** geliebt von Amonrasonter, dem großen Gotte.

Der Nubier Chello[1], **3** der Sohn des Hennêse und der Ta . . ., sagt zu dem Diener des Amon Peteharprês, **4** dem Sohne des Pachoïs und der Bk- . . .: Du hast 2 Silberlinge und eine Kite = $10^{1}/_{2}$ Stater, **5** wiederholt 2 Silberlinge und eine Kite von mir zu fordern, nach der Berechnung 24 Kupferobolen auf 2 Kite (Silber)[2] im Namen des Silbers, welches du mir gegeben hast. **6** Ich gebe es dir bis zum 30. Pachons (zurück), macht 7 Monate[3]. Das Silber davon, **7** welches ich dir nicht bis zu dem obigen Termin (zurück) gebe, das gebe ich **8** dir (zurück) mit 1 Kite auf $1^{1}/_{2}$ Kite[4] im Payni, dem darauffolgenden Monat, zwangsweise ohne Säumen. **9** Nicht soll ich sagen können: Ich habe dir ihr Recht[5] getan, solange die obige Urkunde in deiner Hand ist. **10** Ich habe dir mein Haus, welches in dem mittleren Quartier **11** der Assyrerinsel[6] ist, als Pfand dafür gegeben, bis ich es dir ersetzt habe **12** bis zu dem obigen Termin. Wenn

[1]) Er ist identisch mit dem Kontrahenten von zwei aus dem 15. Jahre des Philopator datierten Verträgen (Rev. égypt. III 2—3). Das ist eine weitere Bestätigung für die REVILLOUTsche Bestimmung der Regierungszeit des Gegenkönigs Harmachis. Im übrigen vgl. jetzt SETHE, Ägypt. Zeitschr. 53 (1917) S. 35 Anm. 1. — [2]) Siehe GRIFFITH, Rylands Papyri III S. 137, die Übersetzung von λημψόμεθα εἰς τὸν στατῆρα ὀβολοὺς κδ. — [3]) D. h. nach 7 Monaten, vom Athyr an gerechnet. — [4]) D. i. mit einem Zuschlag von 50 %, dem sogenannten ἡμιόλιον. Vgl. MITTEIS, Grundzüge I S. 119 und die dort angeführte Literatur. — [5]) D. i. der geliehenen Summe (*nꜣ ḥt·w* Z. 5). Der Sinn ist: »ich soll nicht behaupten können, daß ich die Schuld bezahlt habe«. — [6]) Eine Ortschaft auf thebanischem Boden, nach dem Namen zu urteilen, auf einer Nilinsel gelegen und von Syrern bewohnt. Die griechische Wiedergabe würde etwa *Τμο(υ)νεσταῦρις od. ä. lauten. Zu dem Namen vgl. Pap. PETRIE II 56 Σύρων κώμη

ich es dir nicht ersetze, so bist du hinter mir, **13** daß ich dir eine Schrift für Silber[1] in bezug auf mein obiges Haus mache in dem auf den genannten Monat folgenden Monat **14** zwangsweise ohne Säumen. Dein Verwalter hat Vollmacht in bezug auf alle Worte, **15** die er mit mir sprechen wird im Namen jedes obigen Wortes. Ich tue sie nach seinem Befehl zu jeder Zeit **16** zwangsweise ohne Säumen und Sträuben.

Geschrieben von Petemenophis, dem Sohne des Petemestus (?).«

Inhalt.

In diesem Vertrage bekennt sich der Sprechende zu einer Schuld von 2 Silberdeben und $^1/_2$ Kite (= 41 Silberdrachmen), die er dem Gläubiger oder seinem Bevollmächtigten nach 7 Monaten zurückzuzahlen verspricht. Falls er es einen Monat später tut, zahlt er das Anderthalbfache der rückständigen Summe als Strafgeld. Sein Haus setzt er als Hypothek für die gesamte Schuld.

3. Demotische Urkunden zu der λογεία Ἴσιδος.

In seinem Buche über die griechischen Ostraka (I S. 253 ff.[2]) hat U. Wilcken eine besondere Gruppe dieser Urkunden besprochen, die sämtlich an dieselbe Person, einen gewissen Πιβοῦχις Πετεήσιος gerichtet sind und eine Taxe betreffen, welche als λογεία Ἴσιδος oder λογεία θεοῦ bezeichnet wird. Derselbe Gelehrte hat später (Archiv für Papyruskunde IV S. 251 und 261) festgestellt, daß es sich dabei um eine »Kollekte« für 2 Götter handelt, die beide in Hermonthis ihren Kult hatten, für den dort in der Gestalt des heiligen Stieres Buchis verehrten Gott Mont und die Isis von Philä, die in dieser auf thebanischem Gebiet gelegenen alten Kultstätte ihr Filialheiligtum hatte. Dieser Doppelkult spiegelt sich vielleicht in dem Namen des erwähnten Mannes wieder, der selbst nach dem heiligen Stier Πιβοῦχις »der (Diener) des Buchisstieres« hieß[3], während sein Vater Πετεῆσις »der, den Isis gegeben hat« (Isidoros) benannt war.

Der Quittungsaussteller Ψεναμοῦνις bezeichnet sich bald als προστάτης τοῦ θεοῦ, d. h. »Vorsteher des Gottes (Buchis)«, bald als φεννῆσι oder gräzisiert φεννῆσις, d. i. nach Revillouts richtiger, durch die unten mitgeteilten demotischen Texte bestätigter Erklärung der »Prophet der Isis«, bald führt er beide Titel gemeinsam. Der Einzahler des Kollektengeldes ist Πιβοῦχις, dessen Titel ὁμόλογος ich abweichend von Wilcken mit Preisigke[4] als »vertragsmäßiger Landarbeiter« oder »Pächter« deuten möchte.

---

[1]) Der Ausdruck für die Kaufschrift (πρᾶσις). Siehe Hauswaldt Papyri S. 6* und die dort S. 11* ff. gegebenen Ausführungen von J. Partsch. — [2]) Die sonstige Literatur siehe bei Preisigke, Fachwörter unter φεννῆσις und bei Paul M. Meyer, Ostraka Nr. 81 S. 202. — [3]) Πιβοῦχις war sein Beiname. Der eigentliche Name war nach Nr. 402 Πετεαρνοῦφις »der, den Gott Harnuphis gegeben hat«.

[4]) Zu dem Wort schreibt mir Preisigke: »Es ist ὁμόλογος ursprünglich = ein Mann, der auf Vereinbarung hin etwas tut«, daher auch »ein Lohn-Landarbeiter« (vgl. Wilcken, Ostr. I 254 Anm. 1). In diesem Sinne wird das Wort näher behandelt in Pap. Ryl. II S. 287. Die weitere Bedeutung ist sodann »geständig« (z. B. Pap. Eleph. 7 und Mitteis, Chrestom. II 31, III 12 Anm.), ferner »übereinstimmend« (B. G. U. III 917[21]) und schließlich »dediticius«. In den λογεία-Ostraka wird die Bedeutung »vertragsmäßiger Landarbeiter« oder »Pächter« richtig sein.«

Für die weitere Erklärung dieser griechischen λογεία-Ostraka sind nun die demotisch geschriebenen Urkunden von großem Interesse, die sich ebenso wie die griechischen in der Berliner Sammlung befinden und wohl zusammen mit ihnen gefunden sein werden. Ich habe sie beim Durcharbeiten der Pausen entdeckt, die J. J. Hess von den demotischen Ostraka des Berliner Museums mit der ihm eigenen Genauigkeit gemacht und die er mir in liberalster Weise zur Verfügung gestellt hat. Dafür möchte ich ihm auch hier meinen herzlichsten Dank wiederholen. Nach diesen Pausen habe ich die Texte unter Vergleichung von etwas matt geratenen Photographien reproduziert, die mir Hr. Prof. Schubart freundlichst übersandt hat. Für Nr. 6187 (II) fehlte eine Pause[1], und ich verdanke es der Güte desselben Gelehrten, der mir das Original hierher sandte, daß ich den Text hier gleichfalls nach einer Gelatinedurchzeichnung veröffentlichen kann.

Ich gebe zunächst eine Umschrift und Übersetzung der einzelnen Stücke.

I. Ostrakon Berlin Pap. 1662.

a. Umschrift.

1 *Pꜣ-šrj(-n)-nꜣ-ntr·w (sꜣ) Pꜣ-dj-ꜣs·t pꜣ ḥm-ntr n ꜣs·t*
2 *nt ḏd (n) Pꜣi-Bẖ (sꜣ) Pꜣ-dj-ꜣs·t tw·i*
3 *mḥ (n) ḳd sttr·t [ḥt ?] V ẖr pꜣ ḥt (?) šti n ꜣs·t ḥsp·t II·t*
4 *Nrune Gluts Gesrs*
5 *Sbstes Grmniḳs*
6 *ꜣutugrter*

b. Übersetzung.

»Psenenteris, (der Sohn) des Peteêsis, der Prophet der Isis, sagt zu Pibuchis, (dem Sohne) des Peteêsis: Ich bin voll[3] mit 5 [Silber ?]-Stater-Kite für das Kollektesilber[2] der Isis (für das) Jahr 2 des Nero Claudius Cäsar Augustus Germanicus Autokrator.« [55/56 n. C

Vgl. dazu Wilcken, Ostraka 402 (Berlin 4304) Ψενεντῆρις Πατεήσιος Πιβόχις (sic) Πατεῆσις χαίρειν. Ἀπέχω παρὰ σοῦ ς δ =[4] ὑπὲρ λογίας ἐν Φίλας[5] τοῦ ιγ∟ Τιβερίου etc.

---

[1]) Hess hatte nur einige Gruppen als Varianten durchgezeichnet. — [2]) Für *šti* = λογεία vgl. z. B. Griffith, Rylands Pap. III 319. Das »Silber der Kollekten der Isis« ist auch Silsile Inschr. Nr. 24 erwähnt. — [3]) D. h. ich habe sie vollzählig empfangen. Siehe die Schlußbemerkung. — [4]) = 4 Drachmen 2 Obolen. — [5]) So nach Archiv IV S. 267.

II. Ostrakon Berlin Pap. 6187.

a. Umschrift.

1 *Pꜣ-šrj(-n)-nꜣ-ntr·w* (*sꜣ*) *Pꜣ-dj-ꜣs·t*
2 *pꜣ ḥm-ntr n ꜣs·t nt ḏd n Pꜣi-Bḫi*
3 (*sꜣ*) *Pꜣ-dj-ꜣs·t tu=i mḥ* (*n*) *ḳd sttr·t ḥt* (?) *V*
4 *ḫr pꜣ ḥt* (?) *šti n ꜣs·t ḥsp·t V·t*
5 *Nrunꜥ Glutes*
6 *Gꜣsrs Sbstes*
7 *Grmni*?*ḳs*
8 *ꜣutugrtu sḫ ḥsp·t VI*
9 *II-nw pr·t sw X*

b. Übersetzung.

»Psenenteris, (der Sohn) des Peteêsis, der Prophet der Isis, sagt zu Pibuchis, (dem Sohne) des Peteêsis: Ich bin voll mit 5 Silber(?)-Stater-Kite für das Kollektesilber der Isis für das Jahr 5 des Nero Claudius Cäsar Augustus Germanicus Autokrator.

[58/59 n. Chr.]

Geschrieben im Jahre 6 am 10.(?) Mechir.«

III. Ostrakon Berlin Pap. 1658.

a. Umschrift.

1 *r ꜣn Pꜣi-Bḫ sꜣ Pꜣ-dj-ꜣs·t sttr·t ḥt* (?) *V ḫr*
2 *pꜣ ḥt šti n ꜣs·t ḥsp·t XI Tibris*
3 *Gluts Gisrs Sbstes*
4 *Grmnḳs ꜣutugrter sḫ Pꜣ-šrj(-n)-nꜣ-ntr·w*
5 *sꜣ Pꜣ-dj-ꜣs·t pꜣ ḥm-ntr n ꜣs·t*

b. Übersetzung.

»Es hat gebracht Pibuchis, der Sohn des Peteêsis, 5 Silber (?)-Stater als das Kollektesilber der Isis (für das) Jahr 11 des Tiberius Claudius Cäsar Augustus [50/51 n. Chr.] Germanicus Autokrator.

Geschrieben von Psenentêris, dem Sohne des Peteêsis, dem Propheten der Isis.«

IV. Ostrakon Berlin Pap. 1657.

a. Umschrift.

1 *Sskuts* (?) *sꜣ Pꜣ-sʾ-n-ḥm pꜣ ḥm-nṯr n ʾs·t pꜣ nt ḏd*
2 *n Pꜣj-Bẖ sꜣ Pꜣ-dj-ʾs·t tw·i mḥ n ḳd* (?) *sttr*(*·t*) *ḥt* (?) *V ẖr pꜣ*
3 *šti n ʾs·t n ḥsp·t VI·t n Nꜥrun*
4 *Glꜥutius Gisrs*
5 *Sbsts Gꜣ*[*r*]*mꜥniks*
6 *ꜣutugrꜥtur sẖ n ḥsp·t VI·t*
7 *tpj pr·t sw XVII*

b. Übersetzung.

»Sosikotes (?), der Sohn des P-san-ḥmu[1], der Prophet der Isis, spricht zu Pibuchis, dem Sohne des Peteêsis. Ich bin voll mit 5 Silber (?)-Stater-Kite für die Kollekte der Isis für das Jahr 6 des Nero Claudius Cäsar Augustus Germanicus Autokrator. [59/60 n. Chr.]

Geschrieben im Jahre 6 am 17. Tybi.«

Bemerkung.

Aus den obigen Übersetzungen ergibt sich, daß die demotischen Ostraka vollkommene Gegenstücke zu den griechischen λογεία-Quittungen sind. Pibuchis ist der Zahler, der in III seine Quittung mit der bekannten Formel *r ʾn* N. »N. hat (die Summe) gebracht« erhält, während bei den anderen Stücken der Zahlungsempfänger (Psenenteris oder Sosikotes [?]) dem Pibuchis erklärt: »Ich

[1]) Wohl = Ψανμοῦς, Preisigke, Sammelbuch 4358. 4359. Wilcken. Ostr. II 161—164. Paul M. Meyer, Griech. Texte aus Ägypten S. 160 Ostr. Nr. 41.

bin voll mit der Summe.« Denn das ist gewiß die wörtliche Übersetzung des Ausdrucks *tu·i mḥ n*[1] (ϯⲙⲏϩ ⲛ), die dem Sinne nach dem Quittungsausdruck ἀπέχω »ich habe empfangen« der griechischen Ostraka entspricht[2]. Als Summe ist jedesmal »5 Silber (?)-Stater-Kite« genannt, wie ich zweifelnd übersetze. Der Münzausdruck beginnt mit der von Griffith und Thompson[3] zweifelnd *qt* gelesenen Sigel, deren Bedeutung ὀβολός feststeht. Nimmt man die Lesung *ḳd* (?) *sttr·t* an, so darf man vielleicht an den Ausdruck 1 Kg. 9, 8 ⲛⲁ ⲟⲩϭⲓⲥⲕⲓⲧⲉ ⲛⲥⲁⲧⲉⲉⲣⲉ »etwa ½ Kite Stater« erinnern, mit dem τέταρτον σίκλου ἀργυρίου übersetzt ist. In den griechischen λογεία-Quittungen beträgt die Abgabe für die Kollekte der Isis 4 Drachmen 2 Obolen (402. 415. 416. 417), 4 Drachmen 1 Obole (413), 4 Drachmen 3 Obolen (416), 4 Drachmen 5 Obolen (420), 5 Drachmen (418). Danach könnte man den griechischen Gegenwert des ägyptischen Ausdrucks in der Summe von 4 bis 5 Drachmen vermuten, etwa so, daß eine Stater Kite einer Drachme entspräche. Aber mehr als eine Vermutung soll das nicht sein. Was sich sonst aus einer Vergleichung der griechischen und demotischen Texte ergibt, mögen Berufenere weiter untersuchen. Mir lag vor allem daran, das bisher vorhandene demotische Material zu den λογεία-Urkunden zugänglich zu machen.

4. Eine unveröffentlichte demotische Weihinschrift aus Philä.

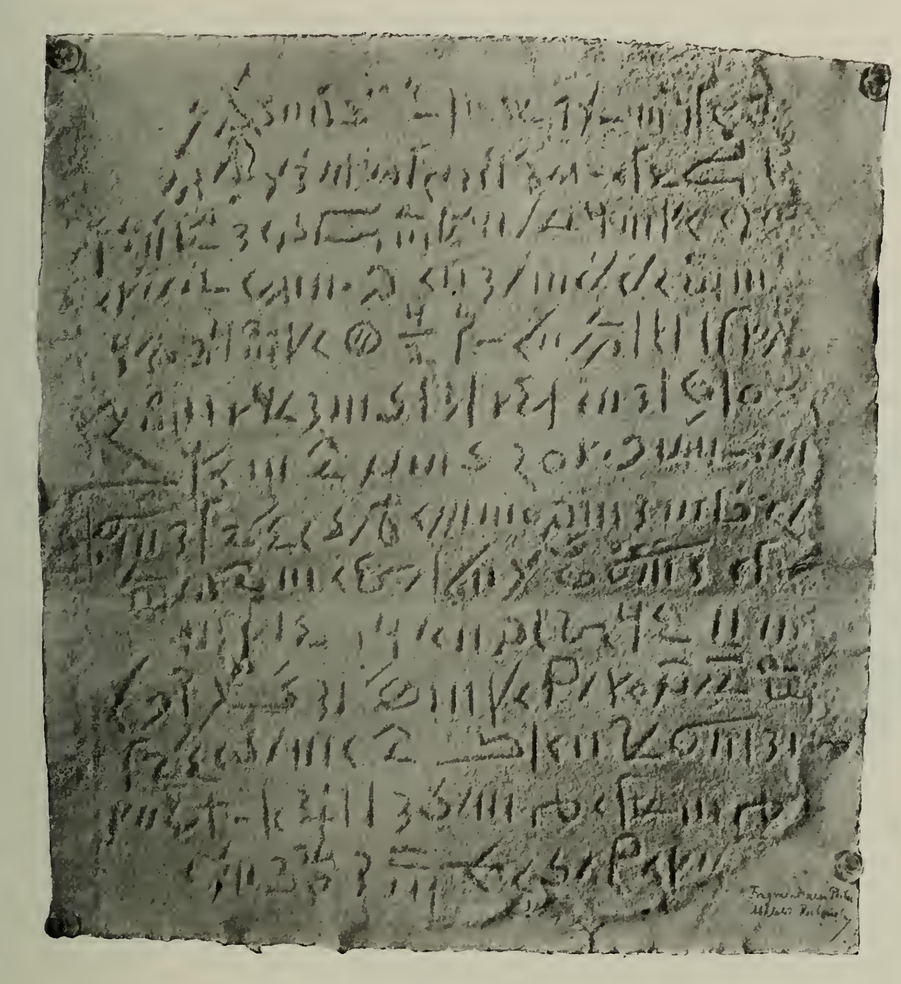
Vor etwa 10 Jahren übersandte mir mein Freund Otto Rubensohn den Abklatsch einer auf Philä gefundenen demotischen Inschrift, die trotz ihres fragmentarischen Zustandes nicht ohne Interesse ist. Vor allem aber sollte sie in einer Sammlung der Philenser demotischen Inschriften nicht fehlen, die wohl einmal ins Leben treten wird[4]. Ich reproduziere den aus der römischen Kaiserzeit stammenden Text nach dem Abklatsch (etwa ⅓ natürl. Größe).

Umschrift.

1 [*tꜣ wšte·t n Pꜣ-ʿḫ*]*m* (?) *si n Lꜣpk* . . *rn* (?) *mꜣwte=j*
2 [. . . . *d*]*j m-bꜣḥ ꜣs·t n Pr-ꜣw-wʿb Pr-ꜣw-lk*
3 [*tꜣ ntr·t ʿꜣ·t tꜣ špš·t*] *nfr·t tu=i sbr m-bꜣḥ tꜣ-nt nꜣ tbḥ·w*
4 . . . .]*i ꜣw(t)=i r tꜣj=t ni·t nfr·t* (?)
5 . . . .]·*w ꜣw=w thre n wʿ sp tu=n sm*
6 . . . .] *ʿnḫ·w nꜣj=t* . . .[5] *nꜣ·w ꜣr=i tꜣ* . .?. .[6]
7] . . . *IV-mw ꜣꜣḫ·t sw IX ꜣr=i pꜣ šti n* (?)
8 . . . . *sw*] *XIX wꜣḥ=i tꜣi ni·t* (?) *r-ꜣr=t ḥtp nꜣi*
9 . . . .]=*t nꜣi ʿḫle=w r šm=i tb·te=w* (?)
10 [. . . . .] *ꜣw bn-p=t ḫne ꜣꜣj* (?)=*i*

[1]) Das *n* ist in IV geschrieben, während I und II es ungeschrieben gelassen haben. — [2]) So steht es auch Ostr. Straßburg D 1564 *tu=n mḥ n pꜣ rdb* 1⅓. Vgl. griech. Ἐπέχ(ομεν) τὸ τέλ(ος) πλήρης, Wilcken, Ostr. 1071. — Ferner D 1173 *tu=i mḥ (n) swn*. — Die Wendung ist schon im Neuägyptischen zu belegen, Ägypt. Zeitsch. 43 (1906) S. 37, *tu=i mḥ·kwj m swn·t ꜣrj*. — [3]) Siehe Thompson, Theban Ostraka S. 28[4]. — [4]) Einen Anfang dazu hat Brugsch in dem 5. Bande seines Thesaurus gemacht. — [5]) Gewiß nicht *ʿḥʿ·w*. — [6]) Weder die Lesung *šp* noch *wm* erscheinen mir möglich.

11 . . . .]*·w* (?) *n ṯj n pꜣ hrw r ḥrj tw=i rḫ-s ḏd bwḥ*
12 . . . .]*=i* (?) *nꜣi tr=w ḫpr n-ꜣm=i r ꜣr=t ḥtp*
13 *nꜣi* . . . . . .] *ꜣi ꜣs·t ꜣi r* (?) *ꜣr nꜣ·w* (?) *sšms·w n* . . ? . .
14 . . . .] . . . . *ḥrj r ꜣr=t tj n=n tꜣ gme·t*



Übersetzung.

»**1** [Die Weihinschrift (I) des Pach]om, des Sohnes des . . ? . . seine Mutter heißt **2** [. . . . . ., bleibt hier] vor Isis von dem Abaton (II) und Philä, **3** [der großen Göttin, der] schönen [Edlen] (III). — Ich flehe (IV) vor der (Göttin) der Bitten **4** [. . . . .]. Ich bin zu deinem schönen Quai (?) (V) gekommen **5** [. . . . .] indem sie allesamt traurig waren (sind). Wir segnen **6** [. . . . . um] sie am Leben zu erhalten. Deine . . . . sind sie. Ich feierte ein Fest **7** [. . . . .] . . . am 9. Choiak. Ich machte die Liturgie für **8** [Isis, die große Göttin, am] 19. [. . . . . .]. Ich habe mich an diesem großen Quai (?) (V) niedergelassen. Sei mir gnädig (VI), **9** [große Göttin] Isis. Diese Vergehen (?), wegen derer **10** [ich in deinen Tempel] gegangen bin, ohne daß du (es) befohlen hast. Ich bin gekommen **11** [aus eigenem Antrieb . . . .] von heute an. Ich weiß, daß eine Sünde **12** [auf] mir [lastet. Deswegen] ist mir

alles dieses geschehen. Sei [mir] gnädig (VI) **13** [. . . . . (VII)], o, (VIII) Isis, o, mache . . . . **14** [. . . . .] . . . . Gib uns Stärke (IX)!«

Kommentar.

I. Die Ergänzung des Anfangs nach dem Schema der Philenser Weihinschriften Brugsch, Thesaurus S. 1003ff.

II. Das Abaton lag nach der überzeugenden Beweisführung von Junker (Das Götterdekret über das Abaton S. 32ff.) auf der Insel Bigge, Philä gegenüber.

III. oder auch nach der Inschrift des Trrmn (Hess, Rosettana S. 51) [*tꜣ nṯr·t ʿꜣ·t tꜣ ḳbḥ·t*] *nfr·t* [»der großen Göttin des] schönen [Brunnens (?)][1]«.

IV. Dieselbe Schreibung des alten [hieroglyphs] auch in der eben erwähnten Inschrift Zeile 2 (Hess, Rosettana S. 52). Daneben findet sich in den Philenser demotischen Inschriften auch die hieratische Form [hieroglyphs] *sprʾw* Brugsch, Thesaurus S. 1028. 1036.

V. Zu diesem Worte vgl. Ägypt. Zeitschr. 51 (1913) S. 69 und meine Bemerkungen im Petubastisglossar Nr. 190. Die mehrfache Verbindung mit Isis könnte an die Ἴσιδι τῆς χώματος[2] denken und für das Wort *ni·t* die Bedeutung »Damm« vermuten lassen. Doch möchte ich hier eher auf einen Namen für die Quaianlage von Philä raten, an der die frommen Pilger landeten.

VI. *r-ʾr≈t* (= neuägypt. [hieroglyphs] *ʾ-ʾrj≈t*) ist die emphatische Form, wie in der Philensis 23 (Thes. 1021) *r-ʾr≈t stm* »erhöre!« und wohl auch Nr. 10 (Thes. 1028) *r-ʾr≈t ʾꜣj nꜣi* »komme zu mir!«. Dafür schreibt Phil. 13 (Thes. 1011) auch *ʾ-ʾr≈t tj nꜣi* »gib mir!«.

VII. *sšms* findet sich auch Pap. demot. Berlin 8351³/₂. Die Lesung *smt* ist ausgeschlossen. Die ganze Stelle ist mir aber dunkel. In der letzten Gruppe wird kaum *si* »Schutz« stecken.

VIII. Dieselbe Schreibung dieser Interjektion (s. Sonnenmythus-Glossar Nr. 30) auch in der demotischen Inschrift von Dakke Nr. 156 (Thes. 1036).

IX. Dieselbe Wendung Phil. Nr. 10 (Thes. 1028) *mtu≈t tj nꜣi tꜣ gme·t* »gib mir die Kraft!«. *gme·t* ist wohl mit ϭⲟⲙ »Kraft« (fem.) identisch.

Inhalt.

Soviel auch von der Inschrift verlorengegangen ist, so ist doch über ihren Charakter kein Zweifel möglich. Sie ist eine Weihinschrift[3] (demot. *wšte·t* [ⲟⲩⲁϣⲧⲉ],

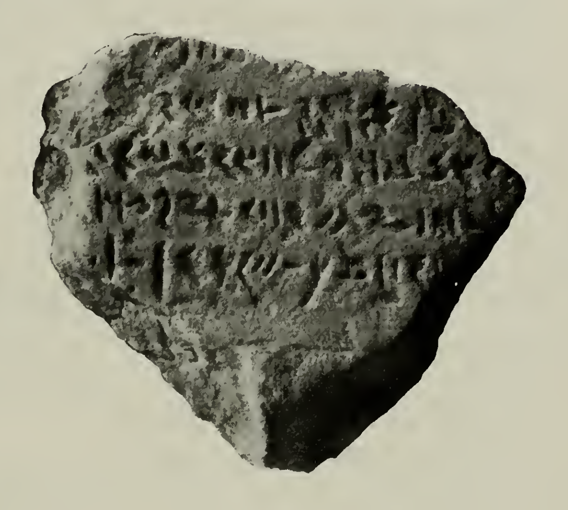
[1]) Ist *ḳbḥ·t*, das übrigens von dem männl. *ḳbḥw*, dem Namen des Kataraktenlandes (Sethe, Unters. II 68), zu unterscheiden ist, etwa der Name für den Brunnen, in dem sich der von Strabo (17 I 48) beschriebene Nilmesser befand? — [2]) Siehe dazu Wilcken, Ostraka I S. 333.

[3]) Für die Bedeutung von *wšt* sei an I Kh. 3¹⁰ erinnert, wo es von Ne-nefer-ke-Ptah heißt: *šm* N. *ḥn ḥ·t-nṯr r wšte* »N. ging in den Tempel, um zu verehren« (seine Andacht zu verrichten), und zwar im Anschluß an eine Prozession. Manche der *wšt* genannten Weihinschriften mögen solche Tempelbesuche inschriftlich verewigt haben.

griech. *προσκύνημα*), die ein Mann namens Pachomios in dem Isisheiligtum von Philä hat anbringen lassen. Habe ich recht ergänzt und erklärt, so hat er damit ein Gelübde erfüllt. Die fromme Pilgerfahrt zu der Isis von Philä sollte die freiwillige Sühne für eine Sünde sein, über die uns die Inschrift infolge ihrer Zerstörung leider keine nähere Auskunft gibt.

5. Ein neues Bruchstück der Straßburger Partheniosinschrift.

Von der im 51. Bande dieser Zeitschrift (S. 81 ff. Taf. IV) veröffentlichten demotischen Inschrift des Parthenios[1] hat sich noch ein weiteres Bruckstück gefunden, das durch Ludwig Borchardts gütige Vermittlung im Juni 1914 gleichfalls in die ägyptische Sammlung der Universität Straßburg gelangt ist. Das hier abgebildete Stück (0,18 m × 0,21 m) gehört an den unteren Rand der Stele und schließt sich an das rechte untere Bruchstück (*c* der Tafel) an. So ergibt sich folgender Text, bei dem ich die Zeilenzahl der großen, bereits veröffentlichten Inschrift beibehalten habe.



Umschrift[2].

. . . .

26 . . . .] *mu mj·t nꜣ-nfr·t nꜣ* (?) [. . . . .

27 . . . .] *ꜣr md·t nꜣ-nfr·t wte nꜣj* (?) [. . . .

28 *mtu=t tj ḫpr=i ḫn nꜣj=t ḥs·w* [. . . . .

29 *wꜥ ꜥš-sḥn nfr ꜣw ḫpr* (?)*=f n-ꜣm=f*

sḫ n ḥsp·t [. . . . .

Übersetzung.

». . . . .

26 . . . .] wie einen schönen Weg . . . [. . . . .

27 . . . .] . . . . eine schöne Sache machen[3]. Sende mir [. . . . .

28 Du läßt mich unter deinen Ausgezeichneten sein [. . . . .

29 ein schöner Befehl, der an ihn erging[4].

Geschrieben im Jahre [. . . . .«

Die letzten Worte zeigen, daß die große Straßburger Inschrift mit der Datierung schloß, die man sich nach den Eingangsworten ergänzen mag. Leider ist die Jahreszahl nicht mehr erhalten.

[1]) Das S. 87 abgebildete Bruchstück XIII steht übrigens auf dem Kopfe. — [2]) Die durch untergesetzte Punkte bezeichneten Wörter befinden sich in dem bereits veröffentlichten Text, an den das neue Fragment anschließt. — [3]) Etwa »Gunst (Gnade) erweisen«? In der Rosettana ist *md·t nfr·t* = *χάρις*. — [4]) Vielleicht »ein schönes Los, das ihm zuteil wurde«. Die Bedeutung von *ꜥš-sḥn* ist sehr vieldeutig.

6. Der Name Θουτορχῆς.

In den demotischen Texten der Ptolemäerzeit findet sich nicht selten ein n. pr. *Ḏḥwtj-ʾr-rḫ-s* ([oder]), für dessen demotische Form ich Pap. Brüssel Vb/33 [1] wähle. Dazu kann ich jetzt eine griechische Wiedergabe mitteilen, die ich in einem Mumienetikett[2] gefunden habe, dessen vorzügliche Pause ich Jean Jacques Hess verdanke.

Der demotische Text lautet danach:

»Es lebt deine[3] Seele vor Osiris, dem Ersten des Westens, dem großen Gott, dem Herrn von Abydos — *Ḏḥwtj-rḫ-s*, der Sohn des gleichnamigen, seine Mutter (heißt) *Tʿnesiꜣ*.«

Griechisch: Θουτορχῆς μητρὸς Τενεσία[4].

ΘΟΥΤΟΡΧΗϹΜΗΤΡΟϹ
ΤΕΝΕϹΙΑ

Unser Name ist also durch Θουτορχῆς wiedergegeben. Er bedeutet »Thoth kennt ihn« oder »Thoth kennt es«. In ersterem Falle würde sich das Objektspronomen auf den Träger des Namens beziehen, während das »es« der zweiten Übersetzung pleonastisch[5] gedeutet werden könnte. Dann würde »Thoth kennt (weiß)« den ägyptischen Gott der Weisheit bezeichnen, der ja als *nb rḫ* »Herr des Wissens« (Mythus vom Sonnenauge 9, 23) bezeichnet wird. In dem Eigennamen liegt der nominale Nominalsatz ohne Kopula mit nachstehendem relativischen Prädikat (Sethe, Nominalsatz § 43) vor, also eine Bildung wie »Amon ist es, der ihn (sie) geben tat«, ein n. pr., für das die Transkriptionen Ἀμυρταῖος, Ἀμορταῖος und Ἀμονορταΐσις[6] bekannt sind. Danach ist auch der Name *Ḏḥwtj-ʾr-rḫ-sw* (*st*) zu übersetzen »Thoth ist es, der ihn (es) kennen tut«. Dabei ist beachtenswert, daß auch der neue Name für das präsentische

[1]) Andere Beispiele Rylands Pap. S. 462. — Ostr. Carnarvon 1911 (unveröffentl.). Revillout, Mélanges S. 51. — [2]) Britisches Museum, von Hess nicht mit Nummer bezeichnet. — [3]) Die 2. Person der Anrede statt der 3. Person ist recht selten. Ein solches Beispiel bei Möller, Mumienschilder S. 6. — [4]) Daß in diesem Namen Διονυσία steckt, ergibt sich aus dem weiter unten mitgeteilten Mumienschild. — [5]) Siehe Mythusglossar Nr. 477. — [6]) Griffith, Rylands Pap. III S. 193.

aktive Partizipium von *ɔrj* den Bildungsvokal *o* zeigt, wie in Ἀμονορταῖσις, Ἐσορταῖος (Ἐσορταῖς), Θοτορταῖος (Θοτορταῖς), Ὀβοστορταῖς[1]. Daneben finden sich, wie sich aus der Zusammenstellung von Griffith, a. a. O. (Ἐσερταῖς, Ὀβεστερταῖς), ergibt, auch Formen mit *e*, und es mag zweifelhaft erscheinen, ob nicht der Vokal *o* durch Vokalangleichung unter dem Einfluß des meist vorhergehenden Vokals *o* entstanden ist. Die ursprüngliche Vokalisation wird **Thut-or* (oder *-er-*) *-erchēs* od. ä. gelautet haben. Dabei sind die beiden *r* der Nebensilbe (nach Sethe, Verbum II § 59) zusammengefallen. In der Variante des Namens Θοτορῆς (Pap. Par. 137) würde, falls die Lesung richtig ist, das χ wie auch sonst in griechischen Transkriptionen (z. B. Ἁράθης Wiener Ostr. neben Ἁράχθης Pap. Teb. I) nicht wiedergegeben sein. Während die älteren ptolemäischen Schreibungen noch etymologisch richtig schreiben, bringt die spätere Schreibung der römischen Kaiserzeit den lautlichen Tatbestand zum Ausdruck[2]. Ja, für diese Epoche läßt sich durch das folgende, gleichfalls von Hess[3] abgezeichnete Etikett zeigen, daß der alte Name gelegentlich gar nicht mehr als ägyptisch empfunden wurde.

a. Demotischer Text.

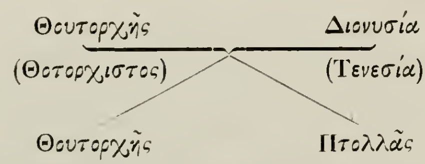
»*Ptllɜ*, Sohn des *Thutrkhs*, seine Mutter (heißt) *Tcnᶜsiɜ*, aus Psonis, 50 Jahre alt. Seine Seele geht vor[4] Osiris Sokar, den großen Gott, den Herrn von Abydos.«

b. Griechisch.

Πτολλᾶς Θοτορχίστος
μητρὸς Διονυσίας
ἀπὸ Ψώνεως ὡς (ἐτῶν) ν

Hier ist also das n. pr. Θουτορχῆς als [Hieroglyphen] *Thutrkhs* wiedergegeben, als ob es ein griechischer Name wäre. Dabei ist die Genitiv (?) -Endung von Θοτορχῆς — so wird man wohl erklären müssen — auch recht seltsam. Liegt etwa eine Verschreibung für Θοτορχῆτος vor[5]? An der Identität der Namen ist gar kein Zweifel möglich, denn die beiden Mumienschilder, die in demselben Familiengrabe gefunden sein mögen, beziehen sich auf dieselbe Familie. Die starken Verschiedenheiten in der Schreibung der Eigennamen sowohl in den griechischen wie den demotischen Texten beweisen nur, daß sie von verschiedener Hand herrühren. Aus den beiden Stücken ergibt sich folgende Genealogie:

[1]) Griffith, Rylands Pap. III S. 193. — [2]) Zu den Schreibungen von *rḫ* vgl. Griffith, Stories of the High Priests S. 106 und Reich, Recueil XXX (1908) S. 90 ff. — [3]) Britisches Museum, von Hess $\frac{89}{10-14 \atop 50}$ bezeichnet. — [4]) Zu dieser mir nur aus diesem Mumienschilde bekannten Formel vgl. die Wendung *H* meiner Sammlung (Demot. Studien I S. 6) N. N. *ɔw=f ɔn-nᶜ n-bɜḥ Wsjr pɜj ntr ᶜɜ*. — [5]) Eine andere Gräzisierung unseres Namens wird in Θοτορχεύττης, Pap. Petrie II 66.87, vorliegen.

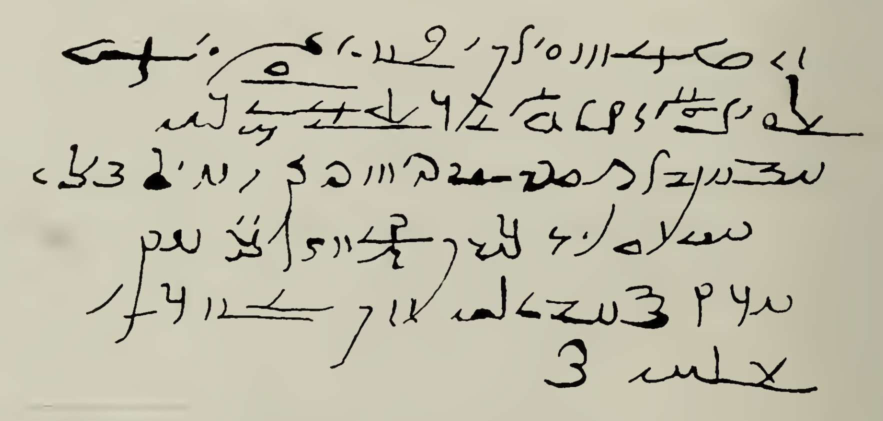


Θουτορχῆς und Πτολλᾶς waren also Brüder.

Noch eine Bemerkung. Griffith hat a. a. O. zweifelnd zu *Ṭḥwtj-ʾr-rḫ-s* den griechischen Namen Θοτρώισις[1] verglichen. Dieser hat aber nichts mit unserem Namen zu tun, sondern ist zweifellos der demotisch mehrfach belegte Personenname [hieroglyphs][2] [hieroglyphs] *Ṭḥwtj-rjs* »Thot wacht« oder »Thot, wache!« scil. über dem Träger des Namens. Danach ist auch der vor kurzem von G. Steindorff (Ägypt. Zeitschr. 53 [1917] S. 146) veröffentlichte Eigenname [hieroglyphs][3] *Pn-tꜣ-ḥ·t-rjs* als theophorer zu fassen »der (Gott) des Tempels wacht« oder »du (Gott) des Tempels wache!« [hieroglyphs] »der des Tempels« ist also ein Gottesname, zu dem man den Lagergott [hieroglyphs] *Pn-pꜣ-ʾhꜣj* der Briefe von El-Hibe (Ägypt. Zeitschr. 53 [1917] S. 3) vergleichen mag. Derselbe Gottesname steckt auch in dem n. pr. [hieroglyphs][4] *Pn-tꜣ-ḥ·t-nḫt* »der (Gott) des Tempels ist stark«.

7. Ein demotisch-griechisches Mumienschild aus dem Jahre 256 n. Chr.

Unter den mir von J. J. Hess freundlichst übersandten Pausen von Mumienschildern des Britischen Museums befindet sich auch das folgende Stück[5]:



[1]) Ein anderer Name dieser Bildung ist Ἀμενρῶτις (Wilcken, Ostraka Index 469). Für die ältere Zeit vgl. [hieroglyphs] Pap. Brit. Mus. 10053, 3/11, 10054, 2/8. 3/3.

[2]) Revillout, Chrest. demot. S. 282, Pap. demot. Heidelberg 728.

[3]) Auch aus Pap. Turin 96 II/4 [hieroglyphs] bekannt.

[4]) Pap. Turin (Lieblein) 4, 7; Pap. Turin (Pleyte-Rossi) 126, 5; Pap. Mayer, Liverpool C 6; Pap. Brit. Mus. 10053, 6/5. — [5]) Mit der Signatur $\frac{89}{10-14}{46}$.

a. Demotischer Text.

»Es lebt seine Seele in Ewigkeit, um zu dienen (folgen) dem Osiris-Sokar, dem großen Gotte, dem Herrn von Abydos — *Pschai Hᶜ(?)ꜣbꜣnin,* der Sohn des *P-schen-t-schen-p-ᶜlᶜl,* seine Mutter (heißt) *Bes,* der Mann von *Psown*[1]. Er war 52 Jahre alt.«

b. Griechischer Text.

Ψάϊς Ἀβανῖνις Ψενσενπελείλιος ποιμή(ν).
Ἐβίωσεν ἔτη πεντήκοντα L γ″
Πουπλίων Παχῶν η̄

Das größte Interesse bietet die Datierung am Schluß des griechischen Textes. Sie geht, wie mir Preisigke[2] zeigte, auf die Samtregierung des *Publius* Licinius Valerianus und des *Publius* Licinius Valerianus Gallienus, neben denen als Dritter *Publius* Licinius Cornelius Valerianus als Cäsar (Kronprinz) herrschte. Die Abkürzung, die auf dem allen drei Herrschern gemeinsamen Namen Publius beruht, ist meines Wissens nur durch dieses Mumienschild bezeugt und mag vielleicht eine volkstümliche Bezeichnung sein. Das Datum entspricht dem 3. Mai 256 n. Chr.

8. Die demotische Schreibung der Göttin *Rᶜ·t-tꜣwj.*

In dem Ägypt. Zeitschr. 46 (1909) S. 112ff. veröffentlichten demotischen Ostrakon Straßburg Nr. 1845 ist der Name einer Göttin [demotisch] genannt, dessen Lesung mir erst jetzt geglückt ist, nachdem ich ihn besser erhalten auf zwei anderen Scherben derselben Sammlung gefunden habe. In Nr. 1366 erscheint die Gruppe als [demotisch], in Nr. 1640 als [demotisch]. Danach besteht kein Zweifel an der Umschrift [Hieroglyphen] *Rᶜ-tꜣwj.* Es handelt sich also um die *Rᶜ·t-tꜣwj* (vokalisiert

[1]) = Ψῶνις im achmimischen Gau, das Gauthier, Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale IV (1905) S. 73, mit dem heutigen Bassouna identifiziert hat. — [2]) Er verweist auf Pap. Oxy. 1187, 1273, 1277 CPR. 176.

etwa **Ra-tŏwwe*, gräzisiert etwa *Ratûs[1]) »die weibliche Sonne der beiden Länder«, die als Lokalgöttin von Hermonthis bekannt ist[2]. Da die drei genannten Scherben[3] auf thebanischem Boden gefunden sind, wird man sich nicht wundern, in ihnen einer in Hermonthis verehrten Gottheit zu begegnen.

Τηιονχῶνσις.

Von Wilhelm Spiegelberg.

Zu den theophoren Bildungen, die am Ende des Neuen Reichs zum ersten Male auftauchen, gehören auch die, welche den Menschen als »Teil, Hälfte« des Gottes bezeichnen[4], einmal die Bildung *tꜣ pšš·t n(t)* n. d. »die Hälfte[5] des Gottes[6]« und dann die sinnverwandte Namensbildung *tꜣ dnj·t n(t)* n. d. »der Teil des Gottes«, z. B. Ägypt. Zeitschr. 35 (1897) S. 15 Z. 24 [hierogl.] [Dyn. 22], Rec. 18 (1896) S. 47 [hierogl.] [Dyn. 22] *Tꜣ-dnj·t-n-Bst·t* »der Teil der Göttin Bubastis«, Kairo 22121 (Catal. général — Stèles Ptolém.) [hierogl.] [ptol.] *Dnj·t-n-Ḫnmw* »Teil des Gottes Chnum«, Kairo 22051 [hierogl.] [sic] [?] [ptol.] *T(ꜣ)-dn(j·t)(-n)-ꜣtm* »Teil des Gottes Atum«, ferner Ägypt. Zeitschr. 7 (1869) S. 134[7] [hierogl.] [Dyn. 22?] *Dnj(·t)-n(t)-Ḫnsw* »Teil des Gottes Chons«. Als Birch diesen Namen a. a. O. bekanntmachte, vermutete er in *dnj* das erste Bildungselement des Namens Τνε-φαχθος, der inzwischen (Rec. 25 [1903] S. 190)

[1]) Vgl. Somtûs aus *Smꜣ-tꜣwj*. — [2]) Siehe dazu Sethe, Unters. z. alten Geschichte V S. 123 und 145 Anm. 2.

[3]) Inzwischen habe ich noch ein weiteres Stück in derselben Sammlung (Nr. 1774) gefunden, in dem ein

[demot.]

[ꜣmj(?)] *wnw·t n Rꜥ-tꜣwj tꜣ ntr·t* [ꜥꜣ·t(?)] »Horoskop (?) der *Ra-tŏwwe*, der [großen?] Göttin« erwähnt ist.

[4]) Auch das n. pr. [hierogl.] *Tꜣj·f-dn(j·t)* »sein Teil« (Rec. 36 [1914] S. 110) wird theophor mit zu ergänzendem Gottesnamen zu erklären sein.

[5]) Zu dem Worte siehe jetzt Sethe, Zahlwörter S. 75 und 135.

[6]) Statt vieler Beispiele nur zwei: [hierogl.] Legrain, Répertoire S. 30 Nr. 46 (Ausgang des N. R. — nicht 18. Dynastie). Rec. travaux 30 (1908) S. 87 [hierogl.] (22. Dynastie).

[7]) = Transactions Royal Soc. Literat. X (1874) S. 193 und Lieblein, Dict. noms hiérogl. 1352.

eine andere Erklärung gefunden hat. Wir besitzen aber wirklich eine griechische Wiedergabe des ganzen Namens in Τηιονχῶνσις[1].

Dabei ist *dnj·t* oder *tꜣ dnj·t* durch τηι wiedergegeben mit demselben Abfall des *n*, der auch nach dem überzeugenden Nachweis von Sethe (Zahlwörter S. 89) in dem koptischen Derivat ⲧⲟⲉ:ⲧⲟⲓ vorliegt. Dabei lehrt der Wechsel von *dnj* und *tj·t*, daß das *n* bereits am Ausgang des Neuen Reichs abgefallen war, ein Befund, der ja von Sethe schon durch andere Belege festgestellt worden ist. Die gelegentliche Nichtschreibung des Artikels beruht darauf, daß die beiden gleichen Konsonanten *t* zusammengezogen wurden[2], d. h. daß man statt *t-dnj·t* nach dem Übergang der Media in die Tenuis *tnj·t* > τηι sprach. Seltsam ist es, daß der koptischen Vokalisation ⲟⲉ:ⲟⲓ griech. ηι entspricht. Dazu möchte ich an die Schreibung ηνου für οἴνου[3] erinnern und an die Wiedergaben des n. pr. *Pn-Gbg* durch Πακοῖβις, Πακῆβκις und von *Sbk-ꜣtm* durch Συκατοῖμις, wo in Εὐτῆμις auch die *ê*-Vokalisation τημ vorliegt, sowie an -κοιφις neben kopt. ⲕⲏⲡⲉ[4]. Das genitivische *ᵉn* ist unter der Einwirkung des folgenden *ô* von -χωνσις zu *ᵒn* geworden mit der in den griechischen Transkriptionen so häufigen Vokalangleichung[5]. Danach dürfte es keinem Zweifel unterliegen, daß der Personenname Τηιονχῶνσις auf *Tꜣ dnj·t n Ḫnsw* »der Teil des Gottes Chons« zurückgeht.

Die Bedeutung der Konsonantenverdopplung im Sahidischen und die Andeutung des *ĕ* durch den übergesetzten Strich.

Von Kurt Sethe.

Aus der Verdopplung, die im sahidischen Dialekte die Konsonanten ⲃ, ⲗ, ⲙ, ⲛ, ⲣ nach einem betonten, in offener Silbe stehenden *ĕ* zu erfahren pflegen, hat Erman den Schluß gezogen, daß auch die koptischen Wörter, in denen ein anderer kurzer betonter Vokal scheinbar in offener Silbe steht, mit Verdopplung des folgenden Konsonanten zu lesen seien. ⲣⲁϣⲉ, das aus *răšwet* hervorgegangen ist, sei *răšše*, ⲉⲓⲟⲡⲉ, das aus *jŏpwet* hervorgegangen ist, sei *jŏppe* zu lesen[6].

[1]) Wilcken, Ostraka Nr. 681. 686. 1014 und Pap. Par. 5 Col. 44. 8 (die letzten Stellen verdanke ich einer freundlichen Mitteilung von Fr. Preisigke). — [2]) Sethe, Verbum I § 58. Als Beispiel einer griechischen Transkription nenne ich Φθομώνθης aus *Pꜣ-IV-Mnt* »die 4 Montgötter«. — [3]) Mayser, Papyrusgrammatik § 15 S. 112. — [4]) Siehe dazu Griffith, Rylands Pap. III S. 190 und 267 Anm. 7. — [5]) Vgl. z. B. Sethe, Unters. zur alten Gesch. Ägypt. II S. 62 Anm. 3, Sarapis S. 8. — Genau ensprechende Beispiele für das genitivische *ᵒn* sind Χονοπρῆς (*Kꜣ-n-Pꜣ-Rꜥ*), Βοκουτῆμις (*Bk-n-Ṯm*). — [6]) Sitzungsber. d. Berl. Akad. d. Wiss. 1912, S. 958 Anm. 3. Ägypt. Gramm.[3] § 98. 405. — Daß die Verdopplung des ⲃ, ⲗ, ⲙ, ⲛ, ⲣ nach *ĕ* die Unterlage für diese Auffassung ist, ist dort nicht gesagt, mir aber aus persönlichen Gesprächen mit Erman bekannt.

Dieser Schluß geht von den Verhältnissen der deutschen Sprache aus, die in der Tat einen kurzen betonten Vokal in offener Silbe nicht kennt und da, wo ein solcher Vokal vorlag, entweder Dehnung desselben (z. B. *Aristōteles*, *aristotēlisch*, *Philolōge*) oder Verdopplung des folgenden Konsonanten (z. B. *Rasse*, *Ratte*) aufweist. Andere Sprachen kennen aber den kurzen betonten Vokal in offener Silbe sehr wohl, ohne den nachfolgenden Konsonanten zu verdoppeln. Vgl. griech. *μέλας* neben Ἕλλην, *στόμα* neben ὄμμα, lat. *sŭmus* »wir sind« neben *summus* »der Höchste«, *cătus* »Katze«, *ănus* »altes Weib« neben *annus* »Jahr«, arab. *ḳătala* I. neben *ḳăttala* II. und *ḳātala* III.

Die allgemeine phonetische Voraussetzung zu Erman's Schluß ist also nicht zutreffend, dieser selbst unberechtigt. Er übersieht zudem ganz, daß jene Konsonantenverdopplung im Sahidischen nur bei bestimmten Konsonanten und auch da nur nach ᵉ eintritt und daß sie in diesem Falle nicht selten auch da erfolgt, wo das ᵉ keineswegs betont war (z. B. ⲣ̄ⲣⲟ, ϩⲗ̄ⲗⲟ, ⲑⲃ̄ⲃⲓⲟ, ⲣ̄ⲣⲏⲧ, ⲛⲙ̄ⲙⲁϥ)[1] und wo also jeder Anlaß zu einer wirklichen Verdopplung des folgenden Konsonanten fehlte. Wäre Erman's Schluß richtig, so sollte die Verdopplung nicht bloß nach ᵉ bei ⲃ, ⲗ, ⲙ, ⲛ, ⲣ, sondern auch nach *ă* und *ŏ* und auch nach *ĕ* bei anderen Konsonanten in der Schrift zutage treten. Dafür, daß sie das nicht tut, müßte doch notwendigerweise ein Grund gefunden werden.

Tatsächlich ist die Verdopplung des ⲃ und der Liquiden im Sahidischen, die eben nur auf den Fall, daß ein ᵉ vorangeht, beschränkt ist, offenbar eine Erscheinung, die mit diesem Laute auf das Innigste verknüpft ist. Die Schlußfolgerung, die daraus zu ziehen ist, bzw. die Erklärung, die dafür zu geben ist, dürfte eine ganz andere sein.

Die Bezeichnung des dünn gesprochenen ᵉ, wie es sich im Sahidischen besonders vor ⲃ, ⲗ, ⲙ, ⲛ, ⲣ statt des vollen *ĕ* (ⲉ) einzustellen liebt, durch den übergesetzten Strich, ist gewiß etwas Sekundäres gewesen. Dieser Strich wird ein erst nachträglich in die sahidische Rechtschreibung eingeführtes Element darstellen, gleich den hebräischen Vokalzeichen. Ursprünglich wird das dünne ᵉ in geschlossener Silbe im Sahidischen gewiß ebensowenig in der Schrift bezeichnet worden sein, wie bei den Südslawen z. B. in Wörtern wie *Srb* (Serbe), *Trst* (Triest). Man schrieb eben einfach ϭⲗ, ⲣⲙ, ⲛ, ϩⲱⲧⲃ für *gᵉl*, *rᵉm*, *ᵉn*, *ḥōtᵉb*, wie man auch ϣ für *ᵉš* (»können«) und ⲟⲩⲱϣⲧ, ⲥⲱⲧⲡ, ⲡⲱⲣϣ, ⲥⲧⲏⲙ für *wōšᵉt*, *sōtᵉp*, *pōrᵉš*, *ᵉstēm* usw. schrieb.

Wo ein solches ᵉ aber in offener Silbe und zumal in betonter stand — und das kam eben nur vor ⲃ und den Liquiden vor[2] —, hatte man, bevor der

[1]) Besonders bemerkenswert ist das Wort ⲑⲃ̄ⲃⲓⲟ »demütigen«, das, aus *d-hebjŏ* entstanden, das ᵉ ursprünglich in geschlossener Silbe hatte (wie ⲧⲥ̄ⲡⲕⲟ, ⲑⲙ̄ⲥⲟ), nun aber, da das ⲓ (alt *j*) die rein vokalische Aussprache *i* angenommen hat, in offener Silbe zeigt, wie die Verdopplung des ⲃ erkennen läßt.

[2]) Vor allen andern Konsonanten hielt sich das betonte *ĕ* in offener Silbe in der Regel als volles ⲉ.

übergesetzte Strich als Zeichen dafür eingeführt wurde, kein anderes Mittel, die richtige Lesung anzudeuten, als daß man den auf das ᵉ folgenden Konsonanten doppelt schrieb. ⲃⲗⲗⲉ, ϩⲙⲙⲉ, ⲧⲣⲣⲉ konnte man nur *bᵉle*, *hᵉme*, *tᵉre* lesen, nicht *blĕ*, *hmĕ*, *trĕ* oder gar *ᵉblĕ*, *ᵉhmĕ*, *ᵉtrĕ*, wie es mit einem ⲃⲗⲉ, ϩⲙⲉ (vgl. ϩⲙⲉ »vierzig«), ⲧⲣⲉ (vgl. ⲧⲣⲉ »Geier«) geschriebenen Worte unfehlbar geschehen wäre.

Da die oben S. 130 Anmerkung 1 besprochene Form nicht mehr *thᵉbjṓ* gesprochen wurde, mußte sie ⲑⲃⲃⲓⲟ geschrieben werden, um richtig *thᵉbiŏ* ausgesprochen zu werden.

Die Konsonantenverdopplung nach ᵉ im Sahidischen würde, wenn diese Anschauung zutrifft, demnach zunächst eine rein graphische Erscheinung gewesen sein, nicht eine phonetische, für die sie auch Steindorff, Kopt. Gramm.[2] § 31. 46, noch ansehen wollte. Inwieweit diese graphische Erscheinung dann später etwa auch eine phonetische nach sich gezogen und eine wirkliche Verdopplung des doppelt geschriebenen Konsonanten auch in der Aussprache zur Folge gehabt hat, stehe dahin.

Bemerkenswert ist jedenfalls das, daß überall da im Koptischen, wo eine etymologisch begründete alte Doppelkonsonanz zu erwarten ist, der betreffende Konsonant ebenso wie im Altägyptischen und im Semitischen nur einfach geschrieben und keineswegs verdoppelt erscheint, z. B. ⲡⲁϣⲉ »Hälfte < *paššet* < *paššet*, ⲥⲁⲧϥ »ihn werfen« < *sattef* (von ⲥⲓⲧⲉ < *sītet*), ⲧⲕⲃⲟ »kühlen < *d-ḳebbŏ*.

Koptische Kleinigkeiten.

Von Wilhelm Spiegelberg.

1. ϩⲏ »Steinbruch«.

In meiner Veröffentlichung der Steinbruchinschriften von Gebel-Silsile[1] habe ich (S. 7 Anm. 7) kurz die Gruppe [hieroglyphs] *ḥe·t* besprochen, mit welcher die demotischen Texte den »Steinbruch« bezeichnen. Sie sieht ganz wie das alte Wort *ḥ·t* kopt. ϩⲏ : ϧⲏ »Leib« aus und lehrt zum mindesten[2], daß das alte [hieroglyphs] *ḥꜣ·t* »Steinbruch«, das die demotische Schreibung offenbar wiedergibt, die Aussprache des Wortes »Leib« (also = ϩⲏ : ϧⲏ) hatte. Sonst würde man diese demotische Gruppe nicht benutzt haben. Diese Annahme wird nun dadurch

[1]) Preisigke-Spiegelberg, Ägyptische und griechische Inschriften ... aus den Steinbrüchen des Gebel-Silsile. Straßburg 1915. — [2]) Ich lasse also dahingestellt, ob nicht beide Wörter überhaupt identisch sind, ob nicht etwa der Steinbruch als »Leib, Bauch« des Gebirges gedacht wurde. Diese Frage wird einmal das Wörterbuch zu beantworten haben.

als richtig erwiesen, daß sich ein Wort ϩⲏ »Steinbruch«, wenn nicht alles täuscht, tatsächlich noch im Koptischen nachweisen läßt. In Ri. 6, 2 heißt es in der vortrefflichen Ausgabe von Sir Herbert Thompson von den vor den Midianitern Schutz suchenden Israeliten ⲁⲩⲱ ⲁⲩⲧⲁⲙⲉⲓⲟ ⲛⲁⲩ ⲛϭⲓ ⲛϣⲏⲣⲉ ⲙⲡⲓⲥⲣⲁⲏⲗ ϩⲁⲡⲟ[1] ⲙⲙⲁⲇⲓϩⲁⲙ ⲛⲛⲟⲩⲱϣ ⲉⲧϩⲛ ⲛⲛⲧⲟⲩⲉⲓⲏ· ⲙⲛⲛⲉⲥⲡⲏⲗⲁⲓⲟⲛ· ⲙⲛⲛϩⲏ ⲛϣⲁⲧⲱⲛⲉ »καὶ ἐποίησαν ἑαυτοῖς οἱ υἱοὶ Ἰσραὴλ ἀπὸ προσώπου Μαδιὰμ τὰς τρυμαλιὰς τὰς ἐν τοῖς ὄρεσι καὶ τὰ σπήλαια καὶ τὰ κρεμαστά.« Es sind demnach τὰ κρεμαστά »die Abhänge« od. ä.[2] durch ⲛϩⲏ ⲛϣⲁⲧ-ⲱⲛⲉ wiedergegeben, d. h. »die ϩⲏ des Steinbrechers«[3]. Das sieht so aus, als habe man das mehrdeutige Wort ϩⲏ: *a*) Leib, *b*) Vorderteil, *c*) unorthographisch »Art« durch den Zusatz als »Steinbrecher-ϩⲏ« bezeichnen wollen. Jedenfalls liegt hier ein unserem »Steinbruch« oder λιθοτομία sp. λατομία, lapicidina entsprechender Ausdruck vor, in welchem ϩⲏ die Bedeutung des alten *ḥ3·t* »Steinbruch« hat. Der Kopte hat demnach den griechischen Ausdruck τὰ κρεμαστά »die Abhänge« od. ä. frei durch »die Steinbrüche« wiedergegeben, wenn er nicht etwa in seinem griechischen Texte ein Wort für »Steinbruch«[4] vorfand.

2. ⲥⲁϣⲧ »Weber«.

Ludwig Stern hat (ÄZ. 16 [1878] S. 25 Anm. 2) in ⲡⲉⲛⲥⲟⲛ ⲡⲡⲁⲡⲁⲃⲓⲕⲧⲱⲣ ⲡⲥⲁϣⲧ den letzten Zusatz als »der Enthaltsame« gedeutet, offenbar weil er das Wort von ⲥⲱϣⲧ »continere, se continere« ableitete. Diese von Stern selbst als zweifelhaft[5] bezeichnete Übersetzung ist neuerdings von Thompson[6] als sicher betrachtet worden, vielleicht deshalb, weil das von Stern seinem Übersetzungsvorschlag hinzugefügte arab. الزاهد zu der irrigen Meinung verführt hat, daß er sich auf eine koptisch-arabische Skala stütze. Nun bezeichnen in den Grabinschriften, zu denen auch die von Stern zitierte koptische Inschrift des Vatikans gehört, solche Zusätze hinter dem Eigennamen in der Regel Berufe, z. B. Sakkara Nr. 294 [ⲡ]ⲡⲁⲡⲁ ⲓⲁⲕⲱⲃ ⲡⲉⲕⲱⲧ, 177 ⲡ̅ⲛ̅ⲥⲟⲛ ϩⲉⲣⲉⲁⲛ ⲡⲉⲕⲱⲧ ⲙⲛⲫⲓⲃⲁⲙⲱⲛ ⲫⲁⲙϣⲉ. So wird auch ⲥⲁϣⲧ eine Berufsbezeichnung und wohl nichts anderes sein als das Wort »Weber«, das freilich bisher nur in den Formen ⲥⲱϩⲉ : ⲥⲱϧⲓ und ϣⲧⲓⲧ bekannt war, oder als ⲥⲁϩⲧ- in der Form des Participium conjunctum. Unsere Form ⲥⲁϣⲧ »Weber« ist von *sḫt* *ⲥⲱϣⲉ »weben« gebildet wie ⲣⲁϩⲧ »Wäscher« von *rḫt* ⲣⲱϩⲉ »waschen«[7], es ist also eine Nisbebildung auf *j* von dem männlichen Infinitiv *sḫt*[8]. Demnach existieren von *šḫt* »weben« (ⲥⲱϩⲉ : ⲥⲱϧⲓ) zwei verschieden gebildete Nomina agentis: 1. ϣⲧⲓⲧ aus

[1]) Lies ϩⲁⲫⲟ? — [2]) Das Wort ist ἅπαξ λεγόμενον und in keinem der großen griechischen Wörterbücher verzeichnet. Das alte Sonderwörterbuch zu den Septuaginta von Schleusner erklärt es als »pendula montium cacumina«. — [3]) ϣⲁⲧ- ist also die Form des sog. Partizipiums mit imperfektischer Bedeutung. Siehe Sethe, Verbum II § 958. — [4]) Die überlieferte Variante hat καὶ (ἐν) τοῖς ὀχυρώμασιν. — [5]) »scheint zu bedeuten«. — [6]) Bei Quibell, Excavations at Sakkara IV S. 90 Anm. 2. — [7]) Vgl. Sethe, ÄZ. 44 (1907) S. 94. — [8]) Siehe dazu Sethe, Verbum II S. 422 Anmerkung.

*sëš(ḫ)titej[1], d. h. der von mir Rec. trav. XVI (1894) S. 191[2] besprochenen Nominalbildung, 2. ⲥⲁϣⲧ aus *sȧš(ḫ)t·j, der von dem Infinitiv abgeleiteten Adjektivform auf j.

3. ⲑⲃⲁⲓ »Spitze«.

Im letzten Bande dieser Zeitschrift (53 S. 139 Anm. 7) habe ich das altkoptische ⲧⲃⲁⲓ̈ⲧⲱⲟⲩ als Umschrift von [hierogl.] tpj dw=f erklärt. Dabei zeigt ⲧⲃⲁⲓ̈ die von Sethe (ÄZ. 44 [1907] S. 93 ff.) behandelte Nisbeform wie ϩⲣⲁⲓ : ϩⲣⲏⲓ »oben«, ϩⲣⲁⲓ : ϧⲣⲏⲓ »unten«. Auffallend ist der Übergang der Tenuis p in die Muta, der sich auch abgesehen von dem von Sethe (Verbum I § 213 a) erwähnten Fall (vor [hierogl.] d), z. B. in ⲉⲓⲉⲃ- neben ⲉⲓⲉⲡ- (aus jp·t-) nachweisen läßt. Dieses ⲧⲃⲁⲓ̈ »befindlich auf« gibt nun auch die Erklärung für das bisher mißverstandene Wort ⲑⲃⲁⲓ, das ich aus folgender Stelle kenne (Amélineau, Histoire des monastères S. 186): ⲟⲩⲟϩ ⲉⲧⲁⲛⲓ ⲉⲃⲟⲗ ⲉⲛⲉⲣⲡⲓⲍ̄ ⲁⲛⲟϩⲓ ⲉⲣⲁⲧⲉⲛ ⲁⲛϣⲗⲏⲗ ⲟⲩⲟϩ ⲛⲁⲣⲉ ⲟⲩⲟⲛ ⲟⲩⲥⲕⲗⲉⲡⲁⲣⲓ ⲉϫⲉⲛⲡⲓⲑⲃⲁⲓ ⲛⲧⲉ ϯⲡⲉⲧⲣⲁ ⲛⲧⲉ ⲁⲃⲃⲁ ⲙⲁⲕⲁⲣⲓ ⲧⲉ ⲟⲩⲟϩ ⲁⲛⲛⲁⲩ ϩⲏⲡⲡⲉ ⲓⲥ ⲟⲩⲥⲧⲩⲗⲗⲟⲥ ⲛⲭⲣⲱⲙ ⲁⲥⲟϩⲓ ⲉⲣⲁⲧⲥ ϩⲓϫⲱⲥ ⲉⲥⲉⲣⲗⲁⲙⲡⲓⲛ ⲟⲩⲟϩ ⲉⲥϯⲙⲟⲩⲉ ⲉⲙⲁϣⲱ ⲉⲥⲥⲟⲥⲓ ⲉϩⲣⲏⲓ ⲉⲧⲫⲉ »und als wir zu sieben herausgekommen waren, standen wir da und beteten. Und es war ein Lichtschein (?)[3] auf der Spitze des Felsens (πέτρα) des Abba Makarios und wir sahen hin, da stand eine Säule (στῦλος) von Feuer auf ihr (scil. der Felsspitze), die leuchtete (λάμπειν) und sehr strahlte, indem sie sich zum Himmel erhob.« ⲑⲃⲁⲓ kann in dieser Verbindung kaum eine andere Bedeutung als »Spitze« haben, und die von Peyron s. v. im Anschluß an Zoëga, Catal. 651 Anm. 68 vorgeschlagene Bedeutung »cella, spelunca« verträgt sich nicht mit der Präposition ⲉϫⲉⲛ[4]. Habe ich in ⲑⲃⲁⲓ das Derivat von [hierogl.] richtig ermittelt, so folgt daraus weiter, daß die bisherige Lesung tp für »Kopf, Spitze« durch tpj zu ersetzen ist.

4. Der Berufsname ⲫⲁⲩϣ.

Unter den von Sir Herbert Thompson herausgegebenen und bearbeiteten koptischen Inschriften des Jeremiasklosters bei Sakkara befindet sich als Nr. 66[5] auf einem Kalksteinpfeiler das Gebet eines ⲫⲓⲗⲟⲑⲉⲟⲥ mit dem von dem Herausgeber unübersetzt gelassenen Zusatz ⲫⲁⲩϣ[6]. Ich glaube, daß dieser eine Variante von ⲡϩⲁⲙϣⲉ darstellt und in dem ersten Teil die Nebenform ϩⲁⲩ

---

[1]) Ebenda I § 59.

[2]) Den dort gegebenen Beispielen füge ich noch hinzu [hierogl.] ndtj »Schützer« (Erman, Gramm.[3] § 430 A), [hierogl.] u. varr. (Brugsch, Wb. III 922) ḥ3pwtj »Späher«, [hierogl.] b3wtj »Schafhirt« von b3 »ovis longipes« (nach Loret, Faune momifiée). Vielleicht ist ϫⲟⲟⲩⲧ impurus eine Bildung *ꜥd3wtj von [hierogl.] ꜥd3, wie ϩⲟⲟⲩⲧ »männlich« sicher auf ꜥḥ3wtj zurückgeht.

[3]) Das griechische Wort vermag ich nicht zu ermitteln. Es könnte σκλε(η)πάριον(ς) od. ä. lauten. — [4]) Amélineau hat a. a. O. dem Sinne nach richtiger übersetzt »le devant du rocher«. — [5]) In Quibell, Excavations at Sakkara 1907—1908 (III) S. 48. — [6]) Die Lesung ist von Thompson als sicher bezeichnet.

für ϩⲁⲙ enthält. die auch aus ϩⲁⲩⲛⲟⲩⲃ var. von ϩⲁⲙⲛⲟⲩⲃ, mit Artikel ⲫⲁⲩⲛⲟⲩⲃ (Krall, Kopt. Texte 199) »der Goldarbeiter« bekannt ist. Demnach wird ⲫⲁⲩϣ für ⲡϩⲁⲙϣⲉ stehen mit Abfall des auslautenden ⲉ und »Zimmermann« bedeuten.

5. ϫⲱⲣ̄ⲙ (S.): ϭⲱⲣⲉⲙ (B.) »winken« im Altägyptischen.

Wie auch heute noch das koptische Derivat eines ägyptischen Wortes das Verständnis eines altägyptischen Textes fördern kann, mögen die folgenden Ausführungen zeigen. In dem Kap. 22 der Sarkophagtexte (ed. Lacau, Rec. 29, 145) verspricht Horus dem mit Osiris identifizierten Toten u. a.:

»Ich gebe dir deine beiden Füße,
Du gehst und bewegst schnell (?) deine Sandalen.
Ich gebe, daß du läufst mit dem Südwind,
daß du eilst wie der Nordwind.
[Hieroglyphen]
Dein Gang ist wie[1] der Blick des Gesichtes.
Eile wie das Zwinkern des Auges!«

In den letzten Sätzen soll offenbar die Schnelligkeit des Gehens geschildert werden, und dazu werden Vergleiche gebraucht. Der Verstorbene geht so schnell wie der Wind oder wie das Auge sieht. Was ist nun [Hieroglyphen], das ich durch »Zwinkern des Auges« übersetzt habe? Ich glaube, daß uns hier das Koptische auf den richtigen Weg hilft. Dort heißt das Verbum »winken« ϫⲱⲣ̄ⲙ : ϭⲱⲣⲉⲙ »nuere« und steht nicht selten in bezug auf das Auge, wie die folgenden Beispiele lehren, die ich Lemms Alexanderroman S. 101 entnehme: Psalm 34, 19 ⲛⲉⲧⲙⲟⲥⲧⲉ ⲙⲙⲟⲓ ⲛϫⲓⲛϫⲏ ⲉⲧϫⲱⲣⲙ ⲛⲛⲉⲩⲃⲁⲗ : ⲛⲏⲉⲑⲙⲟⲥϯ ⲙⲙⲟⲓ ⲛϫⲓⲛϫⲏ ⲉⲩϭⲱⲣⲉⲙ ϧⲉⲛⲛⲟⲩⲃⲁⲗ »οἱ μισοῦντές με δωρεὰν καὶ διανεύοντες ὀφθαλμοῖς«; Fragm. Golenischeff ϫⲱⲣⲙ ϩⲛ ⲛⲉϥⲃⲁⲗ »mit seinen Augen zwinkern«; Jes. 3, 16 ⲁⲩⲙⲟⲟϣⲉ ϩⲙ̄ⲡⲉⲩⲙⲁⲕϩ ⲉϥϫⲟⲥⲉ ⲙⲛ ⲟⲩⲕⲓⲙ ⲛⲃⲁⲗ : ⲁⲩⲙⲟϣⲓ ϧⲉⲛ ϩⲁⲛⲛⲁϩⲃⲓ ⲉⲩϩⲟⲣϣ ⲛⲉⲙ ϩⲁⲛϭⲱⲣⲉⲙ ⲙⲃⲁⲗ »καὶ ἐπορεύθησαν ὑψηλῷ τραχήλῳ καὶ ἐν νεύμασιν ὀφθαλμῶν«; Prov. 6, 13 ⲡⲑⲟϥ ⲇⲉ ⲟⲛ ϣⲁϥϭⲱⲣⲉⲙ ⲛⲛⲉϥⲃⲁⲗ »ὁ δ' αὐτὸς ἐννεύει ὀφθαλμῷ«.

Das Prototyp dieses koptischen Verbums haben wir, wenn mich nicht alles täuscht, in dem Sarkophagtexte vor uns. Nur muß man statt [Hieroglyphen], dessen zweiter Konsonant in dem einen der beiden überlieferten Texte von Lacau als zweifelhaft gegeben ist, [Hieroglyphen] *trm* lesen mit einer Änderung, die vielleicht der hieratischen Vorlage entspricht, in der [Hieroglyphe] und [Hieroglyphe] ja oft gar nicht zu unterscheiden sind. Das koptische Derivat ϫⲱⲣⲙ : ϭⲱⲣⲉⲙ entspricht auf das genaueste dem altäg. *trm*. Sahid. ϫ : boh. ϭ sind bekanntlich die Konsonanten, die

[1] *r* in der Bedeutung »gemäß«: oder vielleicht noch besser, wie mir Sethe vorschlägt, »Dein Gang ist schneller als der Blick des Gesichtes. Eile schneller als das Zwinkern des Auges!«

altäg. *t* voraussetzen. Das Wort ist übrigens auch demotisch als [ ] Mythus 982 und Pap. Krall N, 1 zu belegen.

Dieses *ṯrm* »winken, zwinkern, blinzeln« liegt zweifellos auch Totb. 125, 26 vor. Wenn eine einzelne Variante des Totenbuches (ed. Naville) und die demotische Version[1] daraus ein Kausativum von *rmj* »weinen« machen, so beweist das nur, daß spätere Schreiber mit dem seltenen und an der betreffenden Stelle nicht leicht verständlichen Wort nichts anzufangen wußten. Denn ein Präfix *t* als Kausativbildner ist nicht bekannt. Was aber die Unschuldsbeteuerung jener Totenbuchstelle *ʾn* (?) *ṯrm=j* »nicht habe ich gezwinkert« bedeutet, ergibt sich aus einem dritten Beispiel, das ich den Sammlungen des Berliner Wörterbuches entnehme. In dem Grabe des *Ṯȝj* zu Theben (Abschrift von Sethe) findet sich unser Wort in folgender Verbindung

sic

»nicht habe ich mit der Hand zugewinkt,
nicht habe ich mit dem Auge zugeblinzt,
nicht habe ich . . . .
nicht bin ich parteiisch gewesen,
nicht habe ich getan, was der Gott verabscheut.«

Wie mir Hr. Geheimrat Erman bemerkt, dem ich die Stelle verdanke, zeigt die Zusammenstellung mit »Zeichen geben« (vgl. Pap. Koller 2, 5) und *nmꜥ* »parteiisch sein[2]« (vom Richter) deutlich, daß vom bestechlichen Richter die Rede ist. Daher wird *ṯrm* »zublinzen« irgendwie ein ungehöriges Verhalten des Richters bezeichnen, der etwa durch Zeichen mit Hand (*ʾrt m d·t*) oder Auge (*ṯrm*) eine Partei zu beeinflussen sucht. Und das wird auch der Sinn im Totenbuch sein, wo die Varianten *ʾn* (?) *ṯrm=j kj* und *ʾn* (?) *ʾr=j ṯrm r kj* »nicht habe ich einem anderen zugeblinzt« bedeuten werden »nicht habe ich mich mit einem anderen (vor Gericht) durch Augenzwinkern verständigt«, sei es, daß an den Richter gedacht ist wie in der Inschrift des *Ṯȝj*-Grabes, sei es an die vor Gericht stehende Person. Vielleicht gibt eine Übersetzung wie »nicht habe ich einen Zeugen vor Gericht beeinflußt« den ungefähren Sinn der Totenbuchstelle wieder.

---

[1]) Siehe Brugsch, Wb. III S. 857 und Lexa, Demot. Totenb. I 32. — [2]) Zu dieser Bedeutung s. Gardiner, Journal of Eg. Arch. I (1914) S. 26 Anm. und 106.

Miszellen.

im3·t, Name des Steinbockweibchens — *śm3·t*, Name der Wildkuh. — F. W. von Bissing hat ÄZ. 53, 148 in einer Miszelle »Über die Verwendung von Musterbüchern im Alten Reich« auf Grund einer bei Klebs, Reliefs des Alten Reichs S. 63 abgebildeten Darstellung aus dem Sonnenheiligtum von Abu Gorab vermutet, daß das Wort, das bei Davies, Ptahhetep II 19 statt des gewöhnlichen (volle Form *nr3·w*) als Benennung des Steinbocks erscheint, in zu korrigieren sei und dort nur durch ein Versehen des Künstlers zu dem Bilde des Steinbocks gesetzt sei. Diese Vermutung ist indes irrig. Die Namensform *im3·t* und ihre Anwendung auf den Steinbock wird durch Steindorff, Grab des Ti, Tafel 128 (Brugsch, Gräberwelt 10) gestützt. Nach dieser Stelle ist es wahrscheinlich, daß wir in dem Worte die besondere Benennung für das Weibchen des Steinbocks zu erkennen haben; denn dort lesen wir: »das Herbeibringen eines weiblichen Tieres, einer *im3·t*« über einem weiblichen, von seinem Jungen begleiteten Tier mit Steinbocksgehörn. In der nächsten Reihe desselben Wandbildes ist ein männlicher Steinbock abgebildet, der die Beischrift *nj3* hat. Bestätigt wird dies durch eine Darstellung in Benihassan (Newberry II 4, dazu Champollion, Not. descr. II 360, Lepsius, Denkmäler, Text II 96), wo ein Steinbockweibchen mit der Beischrift von einem Männchen mit der Beischrift *nr3·w* gefolgt ist.

Der Pluralis des Wortes *im3·t* findet sich, determiniert mit drei Stück verschieden gehörnten Wüstenwildes, deren erstes wieder ein Steinbock zu sein scheint, in dem religiösen Texte Petrie, Dendereh pl. 37 A, l. 189 erwähnt. Hiernach scheint das Wort neben seiner speziellen eigentlichen Bedeutung Steinbockweibchen auch eine allgemeinere Verwendung für die Weibchen anderer Wildarten gehabt zu haben, ebenso wie im Deutschen die Wörter Kuh, Bulle bzw. Bock, Kalb nicht nur speziell das weibliche Rind, die männliche Ziege, das Junge des Rindes bezeichnen, sondern auch allgemein zur Bezeichnung von Weibchen (Hirschkuh), Männchen (Elefantenbulle, Rehbock) und Jungen (Rehkalb) anderer Tierarten verwendet werden.

Das in dem Relief von Abu Gorab abgebildete Tier ist die »Wildkuh« *śm3·t*, die in den Pyramidentexten sooft als göttliche Mutter des toten Königs genannt wird (Pyr. 388. 389. 729. 1370. 1566. 2003), während der Name des Männchens, *śm3* der »Wildstier«, als Bezeichnung des toten Königs selbst bzw. des Osiris (Pyr. 481. 486. 625. 913. 944. 998. 1145. 1477) oder seines göttlichen Vaters

(Pyr. 201. 809) vorkommt. Nach Pyr. 1124 ist dieser Wildstier das Tier, dessen Füße, in Elfenbein nachgebildet, die königlichen Möbel (Stuhl und Bett) der ältesten Zeit schmückten. Es ist dasselbe Tier, auf das Amenophis III. nach dem Bericht eines seiner Skarabäen Jagd machte (Proceed. 21, 155). Der Name *śmȝ* scheint nach den Schreibungen der Pyramidentexte mit dem Wortstamme *śmȝ* »töten« zusammenzuhängen. Er findet sich später im Neuen Reich denn auch mit der zweifellosen Bedeutung des »Opfers« (*victima*), z. B. in der »poetischen Stele« Thutmosis' III. (Urk. IV 616): »als Rächer auf dem Rücken seines Opfers (...)«; vgl. dazu Pyr. 1544. 1977.

In diesem *śmȝ*-Tiere glaubte Schweinfurth seinerzeit, als er mit mir die soeben im Berliner Museum eingetroffenen Reliefs aus dem Sonnenheiligtum von Abu Gorab (darunter auch das obenerwähnte) betrachtete, das Hartebeest zu erkennen. Dagegen bestanden indessen schwere Bedenken. Das Hartebeest, die Kuhantilope mit dem leierförmigen Gehörn, ägypt. ... *śśȝ·w* (kopt. ϣⲟϣ), zoologisch *Bubalis bubalis* genannt, wird davon in den ägyptischen Bildern deutlich unterschieden. Sie ist viel schlanker gebaut als unser Tier, das weit mehr einem Rinde als einer Antilope ähnelt und auch kürzere und weiter auseinanderstehende Hörner, eben wie ein Rind, hat. Vgl. insbesondere die Darstellung Newberry, Benihasan II 14, wo ein solches ganz wie ein Stier aussehendes Tier in der Wüste mit dem Lasso gefangen und mit Pfeilen erlegt wird. Ebenso schon in dem großen Jagdbild aus dem Pyramidentempel des Saḥureʿ (Borchardt, Saḥureʿ II Blatt 17). Hilzheimer hat in der eingehenden Untersuchung, die er diesem letzteren Bilde gewidmet hat (ebenda, Text S. 173), wahrscheinlich gemacht, daß wir in unserem Tiere den afrikanischen Ur zu erkennen haben. Mit dem Rinde setzen es ja auch die ägyptischen Texte in Parallele (z. B. Pyr. 1544. 1977), in denen es wie der Stier als Bild der Kraft erscheint.

Eine charakteristische Eigentümlichkeit des *śmȝ*-Tieres scheint es gewesen zu sein, daß es im Stehen den Schwanz zwischen die Beine »eingekniffen« trug; so zeigen es, mit einziger Ausnahme von Davies, Deir el Gebrawi I pl. 11, alle mir bekannten Darstellungen der älteren Zeiten, das Ideogramm ..., das den Namen des Tieres in den Pyramidentexten begleitet (Pyr. 201. 252. 389. 481. 486)[1], sowohl wie die noch unveröffentlichten Reliefs von Abu Gorab, wie auch die Jagdbilder von Benihassan (Newberry, I 13. 30; II 13. 14. 29); in dem Bilde des Saḥureʿ-Tempels ist das Hinterteil des Tieres beide Male nicht erhalten. Wo das Tier dagegen sitzt (Benihassan I 30, verwundet) oder liegt (in der oben zitierten Stelle aus der poetischen Stele Thutmosis' III.) streckt es den Schwanz in eigenartiger Weise steif von sich.

---

[1]) Nicht so in der Inschrift des Jagdskarabäus Amenophis' III. (Proceed. 21, 155) und in der Inschrift des Admirals Amosis von Elkab (Urk. IV 2), wo das Wort in dem Namen eines Schiffes vorkommt. Hier steht einfach das gewöhnliche Zeichen des Stieres.

Wie Bissing bei der kalbenden *śm3·t*-Kuh auf dem Relief von Abu Gorab an die Mendesantilope (*Addax nasomaculata*) denken konnte, die doch längst und auch in seinem eigenen Werke »Die Mastaba des Gemnikai« (I S. 36) richtig mit dem ägypt. *nwḏ·w* genannten Tiere identifiziert ist (vgl. jetzt auch Hilzheimer bei Borchardt, Saḥureᶜ II Text S. 175), ist mir unerfindlich. K. Sethe.

Die sogenannten Nilgötter mit den Wappenpflanzen der beiden Länder. — Im Text zu Borchardts Grabdenkmal des Saḥu-reᶜ II S. 103. 108/9 habe ich im Gegensatz zur allgemeinen Auffassung[1], aus Gründen, die mir zwingend schienen, die »Nilgötter«, welche die Wappenpflanze von Ober- oder Unterägypten auf dem Kopfe tragen, für Personifikationen dieser beiden Landesteile selbst erklärt. Wie ich sehe, haben Gauthier und Jéquier, Fouilles de Licht (Mém. Inst. franç. VI) S. 25 bereits vor mir dieselbe Erklärung gegeben.

Bei ihnen findet sich auch der Beweis für die Richtigkeit dieser Deutung. Auf einer der Statuen Sesostris' I. a. a. O. S. 33 werden die beiden mit den Wappenpflanzen geschmückten »Nilgötter«, die dem Könige, wie üblich, zusammen die Vereinigung der beiden Länder symbolisch vollziehen, in ihren Beischriften geradezu (var.) »Oberägypten« und »das unterägyptische Land« genannt.

Entsprechend sind auf der von Maspero, Musée égyptien II Taf. 15 (Text S. 42) veröffentlichten Statue Amenemmes' III. die Reden, die die dort ohne die Wappenpflanzen dargestellten beiden »Nilgötter« bei dieser Handlung des Vereinigens der beiden Länder an den König richten, eingeleitet durch die Worte:

»Rede Oberägyptens, das alles Leben gibt«.

»Rede des unterägyptischen Landes, das alles Leben gibt«.

Also auch hier sind die beiden »Nilgötter« deutlich als die beiden Länder selbst bezeichnet. Das schließt natürlich nicht aus, daß anderwärts auch Personifikationen des Nils wie andere, ebenfalls wie »Nilgötter« ohne die Wappenpflanzen dargestellte Personifikationen (z. B. *Śj3* und *Ḥw*) die Vereinigung der beiden Länder vollziehen (Gauthier-Jéquier a. a. O. S. 34). K. Sethe.

Drei Thuërisfiguren des Berliner Museums. — Das hierneben als Abb. 1 dargestellte Figürchen der Göttin Thuëris ist im Jahre 1913 aus dem Nachlaß des englischen Sammlers M. Kennard für die Ägyptische Abteilung der Königlichen Museen erworben. Es trägt die Inventarnummer 20599, ist 4,4 cm hoch und leidlich sauber aus Lapislazuli geschnitten. Die Göttin ist, wie ge-

[1]) Der sich auch Borchardt ebenda S. 41 anschloß.

wöhnlich, als aufrecht stehendes trächtiges Nilpferd dargestellt, die Vordertatzen hängen herab. Auf dem Scheitel trägt sie eine 9 mm hohe goldene Doppelfederkrone. Die Figur hat keine Öse auf dem Rücken, sie ist also nicht als Amulett getragen. Dafür befindet sich unter den Hinterfüßen ein kurzer Zapfen zur Befestigung in der jetzt fehlenden Basis. Durch diesen Zapfen ist senkrecht zwischen den Hinterschenkeln ein zylindrisches Loch in den Unterleib gebohrt, die Bohrung ist durch ein 3 mm dickes, aus Goldblech zusammengebogenes Röhrchen ausgefüllt, das einige Fasern eines Leinengewebes enthält. Gewiß sind dieselben dem Gewande einer werdenden Mutter entnommen, die sich durch die Stiftung dieser Gabe den Beistand der Göttin für ihre Entbindung sichern wollte[1].



Abb. 1.

Durch das eben besprochene Figürchen wird auch eine andere, aus Holz geschnitzte Thuëris-figur (Berlin Inv. 19650, Abb. 2) verständlich. Die Göttin ist in gleicher Haltung dargestellt, den Scheitel schmückt die aus dem Sonnendiskus und Kuhhörnern gebildete Krone. Der Leib ist weit ausgehöhlt, die aus einem andern Holzstück gefertigte Bauchdecke fehlt jetzt, sie war wohl nach Einfügung des Gewandstücks eingeleimt. Das ziemlich roh gearbeitete Figürchen ist 7 cm hoch.



Abb. 2.

Zu diesen Weihgeschenken an die Göttin Thuëris gehört schließlich wohl auch die bei Borchardt, Das Grabdenkmal des Königs Saḥureᶜ Band 1 S. 130 als Abb. 177 wiedergegebene Fayencefigur Berlin Inv. 19791 (Höhe jetzt 6,5 cm). Dieses Mal ist die Göttin säugend dargestellt, die rechte Tatze hält die linke Brust. An Stelle der Warze befindet sich eine runde Öffnung, die mit einem Hohlraum im Innern der Figur in Verbindung steht; füllte man diesen mit Milch, so mußte sie aus der Brust der Göttin herauströpfeln. Gewiß hat sich die Stifterin durch die Darbringung dieser Figur reichliche Nahrung für ihren Säugling sichern wollen.

Georg Möller.

[1]) Den Zweck derartiger Weihgeschenke hat H. Gressmann in seinem Schriftchen »Palästinas Erdgeruch in der israelitischen Religion« (Berlin 1909) S. 12 trefflich mit folgenden Worten präzisiert: »Das ist kein Opfer und nie ein Opfer gewesen, sondern das Stück vom Kleide ist ein stellvertretender Ersatz für die Person des Verehrers, der sich damit in den Schutz des Gottes oder des Heiligen begibt und ihm die Sorge für sein Geschick anvertraut.«

Das Heiligtum der zwei Brüder in Oxyrhynchus. — In Pap. Oxyrh. II Nr. 254 ist ein ἱερὸν Δύο Ἀδελφον (lies Ἀδελφῶν) λεγόμενον erwähnt, das in der Nähe des Serapeums von Oxyrhynchus lag. In den »beiden Brüdern« wollten die Herausgeber Grenfell-Hunt die Dioskuren sehen, eine Annahme, gegen die sich das schwere Bedenken erheben läßt, daß diese Bezeichnung des griechischen Götterpaares sonst nicht nachweisbar ist[1]. Unter diesen Umständen liegt die Frage nahe, ob diese »zwei Brüder« nicht dem ägyptischen Pantheon angehören können, und sie läßt sich bejahen. Ich habe vor längerer Zeit in meinen demotischen Studien I (1901) S. 35 auf eine Gruppe von Personennamen hingewiesen, die 2, 3, 4 Brüder oder allgemein den Plural »die Brüder« nennen, und die Vermutung ausgesprochen, daß in diesen »Brüdern« Götterbezeichnungen steckten. Ja, in einem Falle konnte ich durch die Emendation Χεμσνέως προφήτης »Prophet des Gottes Χεμσνεύς (d. i. 3 Brüder)«[2] den Beweis erbringen, daß die »3 Brüder« eine Gottheit bezeichnen. Daß das auch für die »2 Brüder« gilt, erweist jetzt eine zuletzt bei Preisigke, Sammelbuch Nr. 5827 abgedruckte, aus Euhemereia stammende Inschrift, die ein ἱερὸν Ψοσναῦτος καὶ Πνεφερõτος καὶ Σόξιτος θεῶν Κροκοδείλων nennt. Der erste Gott Ψοσναῦς (= kopt. **псонснаγ**, mit der bekannten Angleichung des *n* an das folgende *s*) bedeutet »die 2 Brüder«. Nach der Inschrift war er ebenso wie Πενεφερῶς »der Schöngesichtige« (= der Gnädige?[3]) und Σõξις, eine auch sonst[4] bekannte Form des Sobk = Σοῦχος, ein Krokodilsgott. Welche mythologische Spekulationen hinter diesen Brüdernamen stecken, die vielleicht alle besondere Gestaltungen des Krokodilsgottes des Fajum bezeichnen[5], lasse ich dahingestellt. Aber so viel scheint mir sicher, daß die Δύο Ἀδελφοί des Pap. Oxyrh. 254 die griechische Übersetzung[6] des eben besprochenen ägyptischen Gottes Ψοσναῦς »die 2 Brüder« sind und nichts mit den griechischen Dioskuren zu tun haben. W. Spiegelberg.

Tretmaschinen zur Bewässerung im alten Ägypten. — Im letzten (53.) Bande der Zeitschrift, S. 113, hat Spiegelberg den Text einer Berliner Totenfigur (10814) aus dem Anfang des Neuen Reiches so gedeutet, daß er darin die Arbeit an den beiden heutigen Bewässerungsmaschinen, der Sâkje und dem Schâdûf, genannt fand.

[1]) Sie fehlt z. B. in Bethes Zusammenstellung bei Pauly-Wissowa unter »Dioskuren«. Der Name wäre höchstens, wie mir mein Freund Reitzenstein bemerkte, bei Dichtern und Rhetoren, aber nie im offiziellen Tempelkult denkbar. — [2]) Derselbe Titel liegt vielleicht in einem hieroglyphischen Mumienschild, Demot. Studien I, S. 17 (= Möller, Mumienschilder Nr. 75) vor. — [3]) Damit wird die kürzlich von H. Junker geäußerte Ansicht widerlegt, daß *nfr ḥr* nur vor menschlich gedachten Göttern steht. Zu der Übertragung »gnädig« s. Ägypt. Zeitschr. 53 S. 115. — [4]) Σοῦξις (Archiv f. Papyruskunde IV S. 559). Vgl. auch das n. pr. Πατõξις, Brit. Museum II (Index). — [5]) Steindorff sprach die hübsche Vermutung aus, daß diese »Brüder« die in einem heiligen Teiche gehaltenen Krokodile sein könnten. Vgl. dazu P. Teb. I Nr. 33 und die dort von Grenfell-Hunt angegebene Literatur. — [6]) Dazu vgl. das n. pr. Τριαδέλφη, Demot. Studien I S. 54 Nr. 394, das Χεμσνεύς »drei Brüder« übersetzt. In dem Beinamen Τριάδελφος eines Ψοσνεῦς, Pap. Brit. Museum II (Index) liegt eine ungenaue Übersetzung vor.

Das Schâdûf können wir in mehreren Abbildungen bis in die 18. Dynastie zurückverfolgen. Ein bisher noch unveröffentlichtes Bild ist in Berlin, 14410; es stammt von einer Mumienhülle römischer Zeit[1].

Ob die Deutung des *sḳdw·t* der Berliner Inschrift auf die Sâkje richtig ist, lasse ich dahingestellt. Ich war bisher geneigt, sie von vornherein abzulehnen. Denn wir hatten ja keine archäologische Spur, die uns berechtigte, eine andere Schöpfmaschine als das Schâdûf so früh schon als bekannt anzunehmen.

Nun erwähnte in diesen Tagen mir H. Gressmann die Deuteronomiumstelle 11, 10, die nach der Übersetzung von K. Marti bei Kautzsch[3] lautet:

»Denn das Land, in das du hineinziehst, um es in Besitz zu nehmen, ist nicht wie das Land Ägypten, aus dem ihr weggezogen seid, das du, wenn du es mit deinem Samen besät hattest, wie einen Gemüsegarten [durch] mit deinem Fuße [getriebene Schöpfräder] bewässern mußtest.

Das Land, in das ihr hinüberzieht, um es in Besitz zu nehmen, ist ein Land mit Bergen und Tälern, das, wenn der Regen vom Himmel fällt, Wasser trinkt, ein Land, für das Jahve, dein Gott, Sorge trägt« usw.

Es soll damit gesagt werden, wieviel leichter der Landmann es im Lande der Verheißung habe. Marti fügt als Erklärung richtig hinzu: »In Ägypten fällt kein Regen. Die künstliche Bewässerung, die man in Palästina nur bei Gemüsegärten anwenden konnte, muß dort überall in die Lücke treten.« Ich würde lieber »anzuwenden brauchte« gesagt und in den erläuternden Klammern der Übersetzung statt des Ausdrucks »Schöpfräder« vorsichtiger »Schöpfwerke« od. ä. gebraucht haben, denn es ließen sich ja immer noch andere Tretwerke als gerade Räderwerke denken, obgleich die wohl am nächsten liegen.

Immerhin ist die Stelle, die gewiß manchem archäologischen Fachgenossen ebenso unbekannt sein wird, wie sie es mir gewesen ist, wichtig, da sie uns aus dem 7. Jahrhundert v. Chr. ein mit Füßen zu tretendes Hebewerk als Kennzeichen des ägyptischen Ackerbaues kennen lehrt. Die Sâkje mit ihrem von Rindern getriebenen Zahnradwerk ist damit immer noch nicht als alt nachgewiesen, aber ich müßte jetzt doch eher die Möglichkeit zugeben, daß auf der allerdings um mehr als ein halbes Jahrtausend älteren Berliner Totenfigur wenigstens irgendeine Radschöpfmaschine gemeint sein könnte.

Bei den Deuteronomiumversen denkt man in gewisser Beziehung an die ägyptischen Stellen, wo die Völker nach der Art, woher sie ihr Trinkwasser nehmen, unterschieden werden (vgl. Brugsch, Ägypt. Zeitschr. Bd. 2 [1864], S. 25). Auch im großen Hymnus von Tell el-Amarna ist »der Nil am Himmel«, der als Regen herabsteigt, für die Fremdländer da, der Nil, der aus der Tiefe kommt, für Ägypten.

Im übrigen beleuchtet das Ganze wieder einmal, wie dicht unsern Augen das wirkliche Leben des späteren Ägyptens dadurch verhüllt ist, daß aus den Gräbern des ersten Jahrtausends v. Chr. alle weltlichen Darstellungen verschwinden. Nur durch einen Zufall hören wir aus einer ausländischen Quelle von einem sehr wichtigen alltäglichen Gerät des ägyptischen Bauern. H. Schäfer.

[1]) Der Mann steht dort auf (an) der Beetreihe.

Adolf Rost,

geboren 5. August 1858 — gestorben 15. April 1918.

Am 15. April verschied nach schwerem Leiden in Naunhof bei Leipzig Adolf Rost, der fürsorgliche Verleger unserer Zeitschrift. Fast 40 Jahre, nachdem er 1879 in das väterliche Geschäft eingetreten war, hat er seine ganze Kraft der J. C. Hinrichs'schen Buchhandlung gewidmet und seit dem 1896 erfolgten Tode seines unvergeßlichen Vaters Hermann Rost die Geschäfte des Verlages ausschließlich geleitet. Was er in dieser langen Zeit in unermüdlicher Tätigkeit für die Ägyptenforschung geleistet hat, bedarf kaum besonderer Erinnerung. Die meisten wissenschaftlichen Werke der deutschen Ägyptologen, zahlreiche Veröffentlichungen ausländischer Forscher hat die J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung unter der Führung Adolf Rosts in bester äußerer Gestalt auf den Büchermarkt gebracht. Zu den Werken der älteren Vertreter unserer Wissenschaft, der Brugsch, Dümichen, Lieblein, Mariette u. a., die der Vater verlegt hatte und die unter dem Sohne in der Veröffentlichung des Lepsiusschen Denkmälertextes ihren klassischen Abschluß fanden, gesellten sich die Arbeiten einer jüngeren Generation: Sethes Verbum und Pyramidentexte, die zahlreichen demotischen Arbeiten Spiegelbergs, Möllers ägyptische Paläographie und hieratische Lesestücke, Schäfers Nastesen, Wreszinskis Textpublikationen und sein kulturgeschichtlicher Atlas, Crum-Steindorffs koptische Rechtsurkunden, die von Carl Schmidt herausgegebenen koptischen Texte u. a. m. Ein besonderes Verdienst erwarb sich Adolf Rost aber dadurch, daß er sich entschloß, die großen fortlaufenden Publikationen unserer Wissenschaft in seinen Verlag zu nehmen: die »Veröffentlichungen der Deutschen Orient-Gesellschaft«, in deren stattlicher Reihe die Bände Borchardts über die Ausgrabungen von Abusir und Tell el-Amarna eine Hauptstelle einnehmen, die »Veröffentlichungen der Ernst von Sieglin-Expedition«, Sethes »Untersuchungen zur Geschichte und Altertumskunde Ägyptens«, die »Urkunden des ägyptischen Altertums«, »die Hieratischen Papyrus aus den Königlichen Museen zu Berlin«, Gardiners »Egyptian Hieratic Texts«, Reisners Veröffentlichungen der Ausgrabungen der University of California — und wie leicht ließe sich diese lange Liste noch vermehren, um Zeugnis abzulegen von dem rastlosen Wirken des Verlegers.

Adolf Rost gehörte nicht zu den Verlegern neuen Schlages, denen das Buch nur eine Ware ist; er stand zu jedem, auch dem kleinsten Buche, das er herausgab, in einem persönlichen Verhältnis. Bedacht-

sam und vorsichtig abwägend, entschloß er sich nicht schnell für ein neues Verlagswerk; war er aber von der Güte der Arbeit überzeugt und konnte man ihm zeigen, wie wertvoll und wichtig sie für die Wissenschaft sein werde, so überwand er jedes geschäftliche Bedenken und nahm sich des Buches mit warmer Teilnahme an. So hat er, getreu den alten Überlieferungen seines Hauses, als Verleger das Beste für unsere Wissenschaft geleistet; dankbar wird die deutsche und die ausländische Ägyptologie dieses ihres buchhändlerischen Vertreters stets gedenken und Adolf Rost ein ehrendes Gedächtnis bewahren. G. St.

Erschienene Schriften.

Thomas George Allen, Horus in the Pyramid Texts (Doktordissertation der Universität Chicago). Chicago 1916. — Besprochen von Gunn, Journ. Eg. Arch. 3, 287.

Oric Bates, The Eastern Libyans. XXII und 298 S., 12 Taf. und 100 Textabb. London 1914. — Vgl. die ausführl. Besprechung von Peet im Journ. Eg. Arch. 1, 303—304.

Edward Bell, The architecture of Ancient Egypt, an historical outline. London 1915.

M. W. Blackden, The ritual of the mystery of the judgement of the soul, from an ancient Egyptian papyrus, translated and edited. London.

A. M. Blackman, The temple of Derr (Les temples immergés de la Nubie). 131 S. und 71 Taf. Kairo 1913.

— —, The temple of Bigeh (Les temples immergés de la Nubie). 72 S. und 43 Taf. Kairo 1915.

— —, The rock-tombs of Meir, I. II, III (Bd. 22—24 des Archæological Survey of Egypt.) I: The Tomb-chapel of Ukh-hetep's son Senbi. 41 S., 33 Taf. — II: 46 S., 35 Taf. — III: 36 S., 39 Taf. London 1914/15.

P. A. A. Boeser, Beschreibung der ägyptischen Sammlung des Niederländischen Reichsmuseums der Altertümer in Leiden. — IX. Mumiensärge des Neuen Reiches. Zweite Serie. Fol. IV und 8 S. mit 17 Abb. auf 1 Farben- und 11 Lichtdrucktafeln und 31 Fig. im Text. Haag 1917.

— —, Beschrijving van de Egyptische Verzameling in het Rijksmuseum van Oudheden te Leiden. —: Mummiekisten van het nieuwe Rijk. Tweede Serie. Titel und 8 S., mit 12 Lichtdrucktafeln, darunter eine farbig. 'S-Gravenhage 1917.

Ludwig Borchardt, Die Annalen und die zeitliche Festlegung des alten Reiches der ägyptischen Geschichte (Quellen und Forschungen zur Zeitbestimmung der ägyptischen Geschichte, herausgegeben von Ludwig Borchardt, Band 1). 4. IV, 64 S. mit 8 Abbildungsblättern und 10 Abbildungen im Text. Berlin 1917.

— —, Wie wurden für die altägyptische Geschichte die zeitlich festen Punkte gewonnen? (Internationale Monatsschrift für Wissenschaft, Kunst und Technik, 12. Jahrg. 5). Leipzig und Berlin 1918.

— —, Aus der Arbeit an den Funden von Tell el-Amarna (Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft Nr. 57, März 1917). 8. 32 S. mit 18 Abb.

— —, Sphinxzeichnung eines ägyptischen Bildhauers (Amtl. Berichte aus d. Kgl. Preuß. Kunstsammlungen. XXXIX. Jahrg. Nr. 5, Februar 1918, Spalte 105—110).

E. A. Wallis Budge, Egyptian Sculptures in the British Museum. 24 S., 54 Tafeln. London.

— —, History of the Egyptian People. XX und 280 S., mit 14 Abb. und Karte. London 1914.

— —, The literature of the ancient Egyptians. XIII und 272 S. London 1914.

— —, Coptic Martyrdoms etc. in the dialect of Upper Egypt. LXXVI und 524 S. mit 37 Taf. London 1914. — Vgl. die ausführl. Besprechung von S. Gaselee im Journ. Eg. Arch. 1, 299—301.

Colin Campbell, The miraculous birth of Amenhotep III and other Egyptian studies. XIV und 204 S., 46 Photogr. Edinburg 1912. — Vgl. die ausführl. Besprechung von Hall im Journ. Eg. Arch. 1, 230—231.

Somers Clarke, Christian antiquities in the Nile Valley, a contribution towards the study of the Ancient Churches. Oxford 1912. — Vgl. die ausführl. Besprechung von R. Weir Schultz im Journ. Eg. Arch. 1, 301—303.

Nina de Garis Davies and Alan H. Gardiner, The tomb of Amenemhēt (The Theban tomb series, published under the auspices of the Egypt Exploration Fund). 132 S., 46 Taf. London 1915.

A. Erman, Römische Obelisken (Abhandl. der Kgl. Preuß. Akademie der Wissenschaften, Jahrg. 1917, phil.-hist. Klasse, Nr. 4). Berlin 1917.

— —, Drei Geister als Boten des Zauberers (Mitteil. der Vorderasiat. Gesellschaft 1916: Hommel-Festschrift S. 301—304).

J. G. Frazer, The golden bough: Adonis, Attis, Osiris; studies in the history of oriental religion. 3. Aufl. 2 Bde. Bd. I: XVIII und 317 S.; Bd. II: X und 321 S. London 1914. — Vgl. die ausführliche Besprechung Gardiners im Journ. Eg. Arch. 2, 121—126.

Hermann Grapow. Religiöse Urkunden. Drittes Heft: Ausgewählte Texte des Totenbuches (Urkunden des ägypt. Altertums. herausgeg. von G. Steindorff. V. Abt. Heft 3). 4. S. 137—208 (Autogr.) und Übersetzung S. 53—80. Leipzig 1917.

Hugo Greßmann. Die Reliquien der kuhköpfigen Göttin in Byblos (Festschrift für Eduard Hahn, S. 250—268). Stuttgart 1917.

Valentine Gross. Sur quelques danses égyptiennes (Revue archéolog. 4me série, XXIII. 1914, S. 332—336).

H. R. Hall, Catalogue of Egyptian Scarabs in the British Museum. Vol. I. Royal Scarabs. — 8. XXXVII und 310 S. mit vielen Abb. London 1913. — Vgl. die ausführl. Besprechung von Peet im Journ. Eg. Arch. 2. 192—193.

— —. Aegean Archæology. XXI und 270 S., 32 Taf. und 112 Textabb., 1 Karte. London 1915. — Vgl. die Besprechung von D. G. Hogarth. Journ. Eg. Arch. 2, 47.

D. G. Hogarth. The ancient East. London 1914. — Besprochen von King. Journ. Eg. Arch. 2. 258—260.

Journal of the Manchester Egyptian and Oriental Society. 1913—1914. VIII und 102 S. Manchester 1914. — Vgl. die Besprechung von L. W. King im Journ. Eg. Arch. 2. 50—51.

Hermann Junker, Die Onurislegende (Denkschriften der Kais. Akademie der Wissensch. in Wien. Phil.-hist. Klasse, 59. Band. 1. und 2. Abhandlung). 4. XI und 169 S. Wien 1917.

— —. Vorläufiger Bericht über die dritte Grabung bei den Pyramiden von Gizeh vom 3. Januar bis 23. April 1914 (Anzeiger der philos.-hist. Klasse der Kais. Akademie der Wissensch. vom 10. Juni, Jahrg. 1914 Nr. XIV). 8. 45 S. mit 11 Taf. Wien 1914.

Alfred E. Knight. Amentet: an account of the gods. amulets and scarabs of the Ancient Egyptians. XI und 274 S., mit Taf. und 193 Textabb. London 1915.

Camille Lagier, L'Égypte monumentale et pittoresque. 240 S., 48 Taf. Brüssel 1914.

Franz Lexa. Beiträge zum demotischen Wörterbuche aus dem Papyrus Insinger. 4. 39 autograph. Seiten. Prag 1916.

R. A. Stewart Macalister, The Philistines: their history and civilization. Oxford 1913. — Vgl. die ausführl. Besprechung von Canney und Hall. Journ. Eg. Arch. 1. 297—299.

Donald A. Mackenzie. Egyptian myth and legend. X und 104 S., 40 Farbentaf. London 1915.

G. Maspero. Le Musée Égyptien: Recueil de monuments et de notices sur les fouilles d'Égypte. Tome troisième. second fascicule. Taf. XXIV—XXXVI. Kairo 1915. — Besprochen von Gardiner, Journ. Eg. Arch. 3, 143—146.

Bruno Meißner. Der Staatsvertrag Ramses' II. von Ägypten und Ḫattušils von Ḫatti in akkadischer Fassung (Sitzungsberichte der Kgl. Preuß. Akad. d. Wissensch. 1917, X. S. 282—295). Berlin 1917.

G. Möller. Eine neue demotische Erzählung (Amtl. Berichte aus den Kgl. Preuß. Kunstsamml. XXXIX. Jahrg. Nr. 8. Mai 1918. Spalte 180—184).

— —. Zwei ägyptische Eheverträge aus vorsaïtischer Zeit. (Abhandlungen der Kgl. Preuß. Akad. d. Wissensch. 1918 Nr. IV) 31 S. mit 3 Tafeln. Berlin 1918.

David Paton. Early Egyptian records of travel. Vol. I. To the end of the XVIIth Dynasty. Oxford und London 1915.

Führer durch das Pelizaeus-Museum zu Hildesheim. Zweite Auflage. 8. 32 S. mit 10 Abb. Hildesheim 1918.

W. M. Flinders Petrie, G. A. Wainwright, A. H. Gardiner. Memphis V and Tarkhan I. 81 Taf. London.

— —, Amulets, illustrated by the Egyptian collection in University College. London. 48 S. und LIV Taf. London 1914.

— —, and Ernest Mackay. Heliopolis. Kafr Ammar, and Shurafa. With chapters by G. A. Wainwright. R. Engelbach, D. E. Derry. W. W. Midgley (British School of Archæology in Egypt and Egyptian Research Account, 18th Year, 1912). VI und 55 S., 58 Taf. London 1915. — Besprochen von Griffith, Journ. Eg. Arch. 3. 141—142.

A. Reinach, Les Portraits Gréco-Égyptiens (Rev. archéol., 4me Série. tome XXIV, 1914 (S. 32—53: 5me Série, tome II, 1915 S. 1—36).

Günther Roeder. Aegyptologie, wissenschaftlicher Jahresbericht 1916 (Zeitschrift d. Deutschen Morgenländ. Gesellsch., 71. Band. S. 272—295). Leipzig 1917.

Heinrich Schäfer. Nubische Texte im Dialekte der Kunûzi (Mundart von Abuhôr) (Abh. der Kgl. Preuß. Akad. der Wissensch., Jahrg. 1917, phil.-hist. Klasse, Nr. 5). 4. 289 S. mit 24 Textfiguren. Berlin 1917.

— —. Zwei Tierköpfe (Amtl. Berichte aus den Kgl. Preuß. Kunstsamml. XXXVIII. Jahrg. Nr. 5, Februar 1918, Spalte 144—158).

P. D. Scott-Moncrieff. Paganism and Christianity in Egypt. VIII und 225 S. Cambridge 1913. — Vgl. die Besprechung von F. C. Burkitt im Journ. Eg. Arch. 1. 75.

Kurt Sethe. Der Ursprung des Alphabets (Nachrichten von der K. Gesellsch. d. Wissensch. zu Göttingen. Geschäftl. Mitteilungen 1916. Heft 2 S. 88—161).

— —. Die neuentdeckte Sinai-Schrift und die Entstehung der semitischen Schrift (ebenda, philol.-histor. Klasse 1917. S. 437—475).

— —. Der Name der Phönizier bei Griechen und Ägyptern (Mitt. Vorderas. Gesellschaft 1916: Hommel-Festschrift S. 305—332).

— —. Spuren der Perserherrschaft in der späteren ägyptischen Sprache (Festgabe für Theodor Nöldeke zum achtzigsten Geburtstage. S. 112—133). 8. Göttingen. den 2. März 1916.

G. Elliot Smith. The migrations of Early Culture. On the Significance of the Geographical distribution of the practice of mummification. A study of the migrations of peoples and the spread of certain customs and beliefs. Manchester. — Vgl. die ausführl. Besprechung von Rivers im Journ. Eg. Arch. Bd. 2 (1915). S. 256—258.

— —. The influence of ancient Egyptian civilization in the East and in America (Bulletin of the John Rylands Library, January—March 1916). Manchester 1916.

W. Spiegelberg, Das Isis-Mysterium des Firmicus Maternus (Archiv für Religionswissenschaft XIX).

— —. Zu den Wörtern für »Kuchen« (Zeitschrift für romanische Philologie 1917, S. 103—104).

— —. Ein koptischer Vertrag (Papyrusurkunden der öffentl. Bibliothek der Universität zu Basel. Abhandl. der Kgl. Gesellsch. der Wissensch. zu Göttingen. Philol.-hist. Klasse. Neue Folge, Band XVI, Nr. 3, S. 75—84). Berlin 1917.

Felix Stähelin. Die Philister. Vortrag, gehalten in der Historischen und antiquarischen Gesellschaft zu Basel. 8. 40 S. Basel 1918.

Paul Timme. Tell el-Amarna vor der Deutschen Ausgrabung im Jahre 1911 (31. wissenschaftl. Veröffentlichung der Deutschen Orient-Gesellschaft). 4. 8* und 80 S. mit 66 Abb. im Text, einem schwarzen Übersichtsblatt und einer farbigen Karte in 8 Blatt. Leipzig 1917.

Oskar Viedebantt. Forschungen zur Metrologie des Altertums (Abh. der philol.-hist. Klasse der Kgl. Sächs. Gesellsch. d. Wissensch. Bd. XXXIV Nr. III). 8. VIII und 184 S. Leipzig 1917. — Darin besonders Abschnitt XII: Studien zur altägyptischen Metrologie.

W. M. Tattersall. A general guide to the collections in the Manchester Museum. Manchester 1915.

F. Weindler, Geburts- und Wochenbettsdarstellungen auf altägyptischen Tempelreliefs. Ein Beitrag zur prähistorischen Urgeburtshilfe an der Hand von 16 Originalaufnahmen in Lichtdruck und 12 Abbildungen im Text. 8. IV und 41 S., 28 Abb. München 1915.

A. Wiedemann. Die Memnonskolosse (Bonner Jahrbücher. Heft 124. S. 53—72). Bonn 1917.

— —. Der »lebende Leichnam« im Glauben der alten Ägypter (Zeitschr. des Vereins für rhein. und westf. Volkskunde. 1. und 2. Heft. 1917). Elberfeld 1917.

— —. Beschreibung eines Holzsarges in Mumienform. in der ägypt. Abteilung des Bonner Akad. Kunstmuseums (Archäologischer Anzeiger 1917. Heft 1/2, S. 13—17).

— —, Bild und Zauber im alten Ägypten (Korrespondenzblatt der deutschen Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte. 48. Jahrg. Nr. 1/3, Januar—März 1917).

W. H. Worrell, The Coptic Psalter in the Freer Collection. XXVI und 112 S. mit 6 Taf. New York 1916.

Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung. — Verantwortl. Redakteur Prof. Dr. G. Steindorff, Leipzig-Gohlis, Fritzschestr. 10.
Berlin, gedruckt in der Reichsdruckerei.



